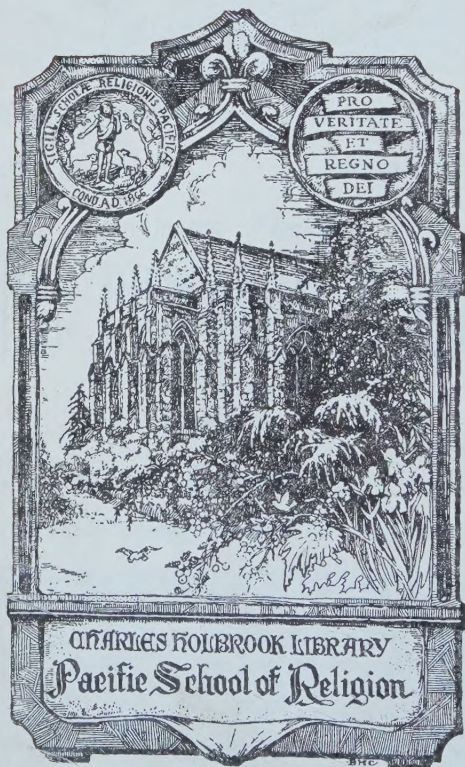






COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN



NEUCHÂTEL. — IMPRIMERIE DE JAMES ATTINGER.

H. A. Seeboth.
COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN

TOME PREMIER

INTRODUCTION

HISTORIQUE ET CRITIQUE

DEUXIÈME ÉDITION

COMPLÈTEMENT REFONDUE

PAR

F. GODET

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE L'ÉGLISE INDÉPENDANTE DE NEUCHÂTEL

PARIS

SANDOZ & FISCHBACHER

33, rue de Seine, 33

NEUCHÂTEL

LIBRAIRIE GÉNÉRALE J. SANDOZ

12, rue de l'Hôpital, 12

1876

BS

2615

G624

1876

v. 1-2

~~FL~~

~~G543~~

~~v. 1-2~~

Digitized by the Internet Archive
in 2026

PRÉFACE

Dans la première édition de cet ouvrage, l'étude critique du quatrième évangile était répartie en deux dissertations distinctes : l'une, placée comme Introduction en tête du livre traitait des témoignages historiques ; l'autre formait la Conclusion du commentaire, et on y discutait les questions de critique interne qui supposent l'étude détaillée de l'écrit sacré. L'état actuel de la *question jo'annique*, comme l'on dit maintenant, m'engage à renoncer à cette méthode, lors même qu'elle ne cesse point d'être à mes yeux la marche vraiment rationnelle. L'étude critique de l'évangile de Jean a pris dans les trente dernières années une telle extension et une importance si décisive pour la théologie et pour l'Eglise, qu'elle est devenue, à elle seule, le sujet d'un livre. L'Introduction et la Conclusion de la première édition ont donc été fondues en un tout dans ce volume, et en même temps retravaillées complètement à neuf. Les deux volumes d'exégèse qui suivront, s'il plaît à Dieu, sans tarder, seront considérablement abrégés, puisqu'une grande partie de leur contenu, dans la première édition, a passé dans le présent volume. Cette séparation plus tranchée de la partie critique et de la partie exégétique permettra l'achat isolé des deux ouvrages.

Nous ne doutons pas que les personnes qui ont lu la première édition, et qui voudront bien prendre connais-

sance de ce volume, y découvriront un progrès marqué sous le double rapport de la connaissance du travail critique contemporain et de la valeur intrinsèque de l'argumentation.

Il y a un peu plus d'un quart de siècle, la question la plus discutée dans le domaine de la critique sacrée était celle des origines de l'Eglise ; on étudiait surtout la relation de saint Paul avec les Douze ; et les écrits du Nouveau Testament qui faisaient le principal objet de la discussion, étaient *les évangiles synoptiques*, considérés dans leur relation avec les partis ecclésiastiques de la primitive Eglise, et *les Actes des Apôtres*.

Aujourd'hui la lutte s'est rapprochée du centre. Ce n'est plus de l'Eglise, c'est de la personne de son Chef qu'il s'agit. Voilà la raison pour laquelle le quatrième évangile a conquis si rapidement la première place dans les préoccupations critiques. Ce symptôme suffirait à prouver la gravité décisive de la crise qui se produit à cette heure dans l'Eglise chrétienne. C'est le moment pour le croyant de *tenir ferme sa couronne*, la divinité de son Sauveur, et de serrer sur son cœur avec un nouvel amour le document qui renferme les gages les plus assurés de ce fait capital.

Nous ne nous laissons point intimider par le ton de hautaine assurance qu'affectent les coryphées de la critique contemporaine. Les dédains dont quelques-uns ont cherché à couvrir notre travail, ne l'ont pas empêché de faire son chemin, même en Allemagne où la traduction d'un Commentaire français sur l'évangile de Jean devait paraître une œuvre bien superflue. Tandis que l'édition française, très-considérable, il est vrai,

n'a été épuisée qu'au bout d'une dizaine d'années, une seconde édition allemande est devenue nécessaire au bout de cinq ans. Retravaillée sur celle-ci, elle paraîtra presque simultanément avec elle. La première édition anglaise, traduite également sur cette nouvelle édition, sera publiée prochainement. Nous n'avons appris qu'indirectement l'existence d'une traduction hollandaise et nous ignorons le sort de cette publication.

Pourquoi nous laisserions-nous effrayer par l'ostracisme scientifique dont les organes d'une théologie soi-disant *libérale* essaient de frapper tout ce qui ne fait pas chorus avec leurs chants de victoire? M. le professeur Scholten disait dans l'un de ses derniers ouvrages (*Der Apostel Johannes in Kleinasien*, p. 89) : « Que le quatrième évangile ne puisse provenir de l'apôtre Jean, c'est un résultat de la critique historique, qui est reconnu avec une unanimité toujours plus grande par tous ceux dont l'œil n'est obscurci par aucun préjugé dogmatique. »

Ceux qui parlent de la sorte sont-ils bien sûrs d'être eux-mêmes dans leur critique exempts de tout préjugé dogmatique, de tout principe philosophique ou théologique préconçu? Comment ne pas penser ici à l'avertissement que le Seigneur adressait dans le sermon sur la montagne à ceux qui prétendent ôter le fêtu de l'œil de leur frère, tout en ayant une poutre dans le leur?

Un penseur distingué, M. Charles Dollfuss, écrivait récemment les lignes suivantes à l'occasion des trop fervents disciples d'un système scientifique aujourd'hui en vogue (*Journal de Genève*, 18 juillet 1875, sur le système de Darwin) : « Ce système est devenu pour eux

un système armé d'une autorité sans conteste, un *Credo*. Quelle confiance superbe ! Ils ont en main le sceptre ; la science est leur royaume. A quand l'excommunication?... Ceux qui soulèvent encore des obstacles devant les pas des pontifes, sont des retardataires, des inclairvoyants, sinon des gens frappés de complète cécité. Nous pensions, en bonne compagnie, que l'esprit de science et l'esprit de secte étaient choses diamétralement opposées ; nous continuons de le penser, et nous estimons que les gens dont nous parlons cessent d'appartenir à la science dans l'exacte mesure où ils tombent dans l'intolérance. » Pourrait-on mieux décrire notre situation théologique ?

Quant à nous, nous sommes bien convaincu qu'avec la radiation de l'évangile johannique du nombre des écrits vraiment apostoliques, il se produirait un obscurcissement sensible dans la conscience religieuse de l'humanité. Et quand cette considération d'utilitarisme moral ne nous engagerait pas à prendre la défense de cet écrit sans pareil, nous serions contraint de le faire par une conviction de son authenticité, que chaque étude nouvelle rend chez nous plus irrésistible.

Nous offrons ces pages au Seigneur de l'Eglise, lors même que nous les sentons si peu dignes de Lui et du sujet traité. Nous nous rappelons qu'il daigna dire de l'offrande de Marie : « Elle a fait ce qu'elle a pu. »

Neuchâtel, 3 décembre 1875.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

Réflexions préliminaires.

Dans nos trois premiers évangiles canoniques est renfermé, sous une triple forme, le témoignage apostolique par lequel l'Eglise a été fondée. Ce témoignage, reproduit journellement par les évangélistes au sein des premières communautés chrétiennes pour l'affermissement des croyants, pour l'instruction des néophytes et pour l'évangélisation des populations non chrétiennes, prit bientôt les formes arrêtées, dont nous retrouvons les innombrables traces dans les trois écrits dans lesquels il nous a été conservé. C'est l'enseignement qui dans les Actes porte le nom de *doctrine des apôtres* (διδασκαλία τῶν ἀποστόλων, Act. II, 42)¹.

Celle d'entre nos trois rédactions canoniques qui porte le nom d'*évangile de Matthieu*, reproduit cet enseignement apostolique sous la forme qu'il avait prise en Palestine, en vue de l'évangélisation juive. L'idée centrale qui dominait le témoignage rendu à Jésus dans un tel milieu,

¹ Voir mon *Commentaire sur l'évangile de Luc*.

ne pouvait être que celle de sa dignité de Messie. Aussi notre premier évangile fait-il ressortir d'un bout à l'autre de son récit les rapports entre les prophéties de l'Ancien Testament et les circonstances diverses de l'histoire de Jésus. Il s'agit pour lui de démontrer la vérité de ce titre de *Christ* que la foi judéo-chrétienne avait définitivement attaché au nom de Jésus¹. Cette rédaction du témoignage apostolique, sous sa forme la plus primitive, fut sans doute publiée dans les années qui précédèrent le soulèvement du peuple contre les Romains et décidèrent de son sort². Ce fut le suprême appel adressé par Jéhovah à son ancien peuple, une invitation dernière à recevoir le Messie qui seul eût pu prévenir la catastrophe imminente.

Mais en dehors des communautés chrétiennes de Palestine existaient déjà, à cette époque, dans les différentes contrées de l'empire, de nombreuses églises, recrutées en majeure partie du sein des populations païennes. Aux yeux de ces chrétiens de la gentilité, la dignité *messianique* de Jésus n'avait pas la même importance qu'au point de vue juif. L'argument tiré des prophéties n'était décisif qu'auprès de ceux dont l'esprit était familiarisé avec les anciens oracles par la lecture hebdomadaire de l'Ancien Testament. Le grand moyen d'évangélisation auprès des populations païennes, c'était la prédication de Jésus comme Sauveur de l'humanité. L'œuvre de rédemption accomplie par lui en faveur de tous les hommes et offerte, gratuite-

¹ Matth. I, 1 : « Généalogie de *Jésus-Christ* ». Comp. ce commencement avec les derniers mots du livre. XXVIII, 18-20, où Jésus proclame la complète réalisation en sa personne du programme messianique renfermé dans cette dénomination.

² Matth. XXIV, 15, l'Eglise est expressément mise en garde contre toute participation aux soulèvements qui amèneront la ruine de Jérusalem et de l'état juif.

ment et sans condition d'œuvres légales, à la foi de chacun : telle était, dans ce nouveau milieu, la puissance par laquelle l'Évangile saisissait les cœurs. Les épîtres de l'apôtre des Gentils prouvent bien que c'était là la pensée dominante de l'évangélisation au sein du monde païen. Et c'est précisément celle qui forme le trait caractéristique de la narration de saint Luc. Notre troisième évangile, avec son complément, le livre des Actes, est donc certainement le monument de l'enseignement évangélique par lequel Paul et ses compagnons d'œuvre ont fondé les églises de la gentilité¹.

Nous avons donc encore aujourd'hui sous les yeux, dans le premier et le troisième de nos évangéliques canoniques, le témoignage apostolique sous ses deux formes élémentaires et primordiales; dans l'un, ce témoignage en tant qu'approprié aux besoins de la nation juive; dans l'autre, ce même témoignage adapté à l'instruction des populations païennes.

Une troisième forme, intermédiaire entre les deux précédentes, était possible. Certaines églises d'entre les Gentils pouvaient être désireuses de posséder l'enseignement palestinien primitif, le tableau simple et pittoresque du ministère d'évangélisation accompli par Jésus en Israël. Cet enseignement n'avait-il pas été le point de départ de la prédication nouvelle qui à cette époque déjà retentissait dans le monde entier, qui était parvenue jusqu'à Rome même et se manifestait comme un fait historique considérable? Pour satisfaire à ce désir, que fallait-il? Retrancher de la catéchèse apostolique les rapprochements prophétiques et les grands discours que Jésus avait prononcés en

¹ Luc I, 4 : « l'enseignement dont tu as été *catéchisé* » (littéralement).

rapport spécial avec la loi juive; puis introduire dans ce récit destiné à d'anciens païens les explications nécessaires relatives aux usages juifs. Or tels sont précisément les caractères de notre second évangile. Marc, son auteur, originaire de Palestine, avait été nourri lui-même de cet enseignement primitif destiné aux Juifs. Il avait ensuite accompagné dans leurs voyages missionnaires Paul, puis Barnabas, enfin Pierre lui-même. Il est donc naturel que nous retrouvions dans son écrit la catéchèse primitive qui fait le fond de Matthieu, mais dégagée de tous les éléments exclusivement judaïques, et ravivée par l'insertion de nombreux traits de détail dus évidemment aux réminiscences personnelles d'un témoin oculaire dont Marc avait souvent entendu les récits. Notre second évangile est donc la tradition palestinienne rafraîchie en passant par le vif souvenir d'un témoin, et rédigée en vue de quelque communauté située dans le monde des Gentils ¹.

Le caractère commun à ces trois formes, et qui en fait comme les trois branches d'un même tronc, est leur dépendance plus ou moins exclusive de la tradition apostolique. A ce trait fondamental se rattache le second caractère qui les unit : c'est leur nature élémentaire et catéchétique. La prédication primitive, s'adressant soit à des hommes encore étrangers à la foi, soit à des néophytes dont l'instruction devait être continuée, devait naturellement revêtir ce caractère, qui s'est ensuite transmis aux écrits dans lesquels elle s'est fixée.

Et c'est ici le lieu de nous demander si l'enseignement qu'avait donné Jésus à ses disciples, a pu rentrer tout

¹ Voir, sur cette relation entre nos trois premiers évangiles, le bel exposé de Thiersch dans : *Versuch zur Herstellung des historischen Standpuncts für die Kritik der neutest. Schriften*, 1845, p. 132-136.

entier dans ce cadre primordial de l'évangélisation juive ou païenne. Dans le cours de son ministère privé ou public, dans ses témoignages solennels rendus en présence du peuple juif et de ses chefs, dans ses entretiens intimes avec ses apôtres, Jésus n'aurait-il prononcé que des paroles propres à instruire des populations juives ou païennes? Ne se serait-il pas élevé, dans certaines circonstances décisives, dans certains moments d'épanchement, à une hauteur qui dépassait un pareil niveau, et où ses auditeurs d'élite pouvaient seuls le suivre? Son enseignement eût-il pu alimenter les siècles, s'il fût resté enfermé dans de si étroites limites? Weizsäcker, dont nous citerons souvent les admirables pages, tout en combattant parfois ses idées, s'exprime ainsi sur le point qui nous occupe: « On comprend fort bien que, dans les premiers temps, la tradition s'occupât de la rédaction de certaines paroles de sagesse sorties de la bouche de Jésus. On possédait, à côté de ces traits de détail, l'impression totale et concrète de sa personne. Le témoignage oral rendu à Jésus se trouvait ainsi à la hauteur de la révélation qu'il avait donnée de lui-même. Mais, avec le temps, on dut s'apercevoir d'une lacune et chercher à reproduire plus complètement pour les après-venants ce que Jésus avait été pour ses témoins immédiats par les manifestations de sa vie entière. Ce fut là le travail final de la narration évangélique, le couronnement de la composition des évangiles; cette œuvre répondait sans doute aux besoins d'un temps plus avancé, mais elle aussi ne pouvait sortir que du trésor de l'expérience apostolique la plus personnelle ¹. »

Comment, en effet, l'un des témoins immédiats du ministère de Jésus, en se replongeant dans ses souvenirs immé-

¹ *Untersuchungen über die evangel. Geschichte*, p. 288.

diats, n'y aurait-il pas trouvé des matériaux qui dépassaient tout ce qui avait pu entrer dans le témoignage apostolique primitif? Nous découvrons déjà dans le récit de Marc une foule de petits détails pittoresques qui manquaient dans la tradition ordinaire et qui ne sont entrés dans la narration écrite qu'au moyen des réminiscences personnelles d'un apôtre. Nous trouvons chez Luc un élargissement bien plus considérable encore de la tradition palestinienne, soit quant au cadre du ministère de Jésus, soit quant aux matériaux particuliers dont se composait son histoire¹. Un témoin plus rapproché encore de la source première, puisant jusqu'au fond de ses souvenirs, n'a-t-il pas pu en faire jaillir des trésors qui n'étaient point entrés dans le canal de l'évangélisation première? Matthieu avait démontré la *charge* messianique de Jésus; Marc avait décrit son *activité* d'évangéliste en Israël; Luc avait présenté son *œuvre* de Sauveur à l'égard du monde. Mais derrière sa charge, son activité, son œuvre, il y avait sa *personne* elle-même. C'était ici l'arrière-plan de tous les mystères particuliers de cette vie. Et de ce mystère central Jésus n'aurait-il jamais rien dit aux siens? Il ne leur aurait pas fait entendre *quel* était celui qui remplissait ici-bas ce triple mandat de Messie, d'évangéliste céleste et de Sauveur des hommes? Assurément, une fois l'Eglise fondée et l'œuvre de la première évangélisation accomplie, toute la portion de l'enseignement personnel de Christ que cette tâche n'avait pas immédiatement absorbée, ne pouvait manquer de venir au jour, par la bouche et par la plume de l'un des siens, de l'un des plus intimes d'entre les siens.

Personne ne niera la possibilité, la vraisemblance même

¹ Voir la démonstration de ce fait dans l'excellent écrit de M. Sabatier : *Essai sur les sources de la vie de Jésus*.

d'une supposition de ce genre. La question est de savoir si nous devons envisager notre quatrième évangile canonique comme la réalité de cette hypothèse. C'est cette question qui est proprement le sujet de cet écrit.

On peut objecter, sans doute, que l'enseignement de Jésus-Christ, formant un tout organique et indivisible, n'a pu, même momentanément, être scindé; qu'il est par conséquent inadmissible que certains éléments de cet enseignement aient été négligés au début pour former ensuite l'objet d'un degré d'instruction supérieur.

Cette objection repose sur un double malendu. D'abord elle change en un procédé réfléchi ce qui résultait simplement de la convenance pédagogique et de l'accommodation missionnaire. Jésus lui-même, dans sa relation avec ses apôtres, n'a-t-il pas renvoyé à l'avenir l'enseignement des choses *qu'ils ne pouvaient encore porter*? L'œuvre des apôtres était de nature toute pratique. Ils n'ont fait passer aussi dans leurs premiers enseignements que ce qui pouvait concourir à la conversion des hommes et ce que leurs néophytes *pouvaient porter*. Ce n'était point là un triage mécanique et quantitatif. C'est la méthode naturelle du jardinier qui ne donne à la fleur que la mesure d'eau qu'elle peut organiquement s'approprier.

De plus, la notion sublime de la personne du Sauveur, qui forme le trait saillant du quatrième évangile, n'appartient point exclusivement à cet écrit. Elle est impliquée, comme nous le verrons, dans les trois premiers évangiles. Il y a plus: elle est au fond du sentiment de l'Eglise primitive tout entière. C'est avec le mouvement de l'adoration que toute l'Eglise apostolique, juive et païenne, regardait à son chef. Le fait est constaté, pour les églises de la gentilité, par les épîtres de saint Paul, dans lesquelles l'invocation de Jésus est un fait supposé admis par

tous les lecteurs. Le même sentiment s'exprime dans tous les documents de la foi judéo-chrétienne. La dénomination par laquelle y sont désignés les croyants : *ceux qui invoquent le nom du Seigneur*, le prouve suffisamment¹. Car elle n'est que la reproduction de celle par laquelle l'Ancien Testament désignait les adorateurs de Jéhovah. Dans cette formule, le nom de Jésus est simplement substitué à celui de Dieu. Or, qu'on se rappelle l'austérité du monothéisme israélite, de ce monothéisme dont les apôtres et les premiers croyants étaient imbus dès le berceau et dont l'impitoyable rigueur a motivé la condamnation de Jésus par le Sanhédrin ; qu'on réfléchisse à la difficulté morale presque insurmontable qu'il devait y avoir, pour des hommes élevés sous l'empire d'un pareil principe, à reconnaître digne d'être invoqué et adoré un être avec lequel ils avaient vécu familièrement, voyagé, mangé et bu, et qu'ils avaient vu mourir ; et l'on sentira que jamais les croyants israélites n'auraient pu s'élever à une pareille foi, si de la bouche de Jésus lui-même ne fussent sorties sur ce point des déclarations précises, telles que celles que nous offre le quatrième évangile. Cet écrit est donc un postulat nécessaire de l'histoire du christianisme primitif.

Néanmoins son authenticité est contestée aujourd'hui plus que jamais ; elle est même niée avec une singulière assurance. Il importe, avant d'entrer dans l'examen de la question, de jeter un regard sur les phases de la discussion jusqu'à cette heure.

¹ Act. II, 21. comp. avec IV, 10 et 12 (discours de Pierre) ; IX, 14 (discours d'Ananias) ; Jacq. II, 7. Comp. encore Hébr. I ; Apoc. V, 13, 14, rapproché de XXII, 8, 9.

CHAPITRE II

Histoire des discussions relatives à l'authenticité.

Dans la rapide revue qui va suivre, nous pourrions réunir en une seule série, déterminée par l'ordre chronologique, tous les écrits sur le sujet qui nous occupe, à quelque tendance qu'ils appartiennent. Mais il nous paraît préférable, en vue de la clarté, de répartir les auteurs que nous devons citer en trois séries chronologiquement parallèles : 1^o Les partisans de l'inauthenticité complète de notre évangile ; 2^o Les défenseurs de son authenticité absolue ; 3^o Les partisans des divers moyens termes proposés¹.

I

Jusque vers la fin du XVII^e siècle, la question n'était pas même soulevée. On savait que dans la primitive Eglise, une petite secte, dont font mention Irénée et Epiphane, avait attribué le IV^e évangile à Cérinthe, adversaire de l'apôtre Jean à Ephèse. Mais la science des théologiens, ainsi que le sentiment de l'Eglise, ratifiaient la décision presque unanime des premières communautés chrétiennes et de leurs chefs, qui y voyaient l'œuvre de saint Jean.

¹ Nous avertissons cependant que cette division ne saurait être maintenue rigoureusement, tant sont nuancées les différentes manières de voir.

Quelques attaques peu importantes, provenant du parti des déistes anglais, qui fleurissait il y a deux siècles, ouvrirent la lutte. Mais elle n'éclata sérieusement qu'un siècle plus tard. En 1792, le théologien anglais EVANSON éleva pour la première fois des objections notables contre la conviction générale¹. Il s'appuyait surtout sur les différences entre notre évangile et l'Apocalypse. Il attribua la composition du premier de ces livres à quelque philosophe platonicien du II^e siècle.

La discussion ne tarda pas à être transplantée en Allemagne. Six ans après EVANSON, ECKERMANN² combattit l'authenticité, tout en concédant que certaines traditions johanniques avaient dû former le premier fond de notre évangile. Plusieurs théologiens allemands continuèrent l'attaque ainsi commencée³. On alléguait les contradictions avec les trois premiers évangiles, le caractère exagéré des miracles, le ton métaphysique des discours, les rapports théologiques évidents entre la théologie de l'auteur et celle de Philon, la rareté des traces littéraires constatant la présence de cet écrit au II^e siècle. Dès 1801, la cause de l'authenticité paraissait déjà tellement compromise qu'un surintendant allemand, VOGEL, se permit de citer l'évangéliste Jean et ses interprètes à la barre du jugement dernier⁴. Ce n'était pourtant encore que la première phase de la lutte, le temps des escarmouches qui préludent ordinairement aux batailles rangées.

Ce fut encore un surintendant allemand qui ouvrit la seconde période de la discussion. BRETSCHNEIDER, dans ses

¹ *The dissonance of the four generally received evangelists.*

² *Theologische Beiträge*, t. V, 1798.

³ Schmidt, Cludius, Ballenstädt, Horst.

⁴ *Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht.*

Probabilia, publiés en 1820, concentra dans une attaque vigoureuse toutes les objections précédemment soulevées et y en ajouta de nouvelles¹. Il développa avec beaucoup de force l'objection tirée des contradictions avec les trois premiers évangiles, soit au point de vue de la forme des discours, soit à celui de l'enseignement christologique. Le quatrième évangile devait être l'œuvre d'un chrétien d'origine païenne, probablement alexandrine, qui avait vécu dans la première moitié du II^e siècle. L'écrit savant et habile de Bretschneider provoqua de nombreuses réponses, dont nous parlerons plus tard et à la suite desquelles ce théologien déclara, en 1824, avoir atteint le but qu'il s'était proposé : celui de provoquer une démonstration plus rigoureuse de l'authenticité du quatrième évangile².

Mais les germes semés par la main de Bretschneider ne furent point extirpés du sol par cette rétractation un peu équivoque. DE WETTE, dans son *Introduction* publiée pour la première fois en 1826, sans prendre positivement parti contre l'authenticité, confessa l'impossibilité de la démontrer sans réplique. Dans la même année, REUTERDAHL, sur les traces de Vogel, attaqua, comme controuvée, la tradition du séjour de Jean en Asie-Mineure³.

La publication de la *Vie de Jésus* de STRAUSS, en 1835, influa d'une manière bien plus décisive sur la critique de l'histoire de Jésus que sur celle des *documents* dans lesquels cette histoire nous a été transmise. Évidemment Strauss ne s'était pas livré à une étude spéciale de l'origine de ces derniers. Il partait, quant aux synoptiques⁴, de deux

¹ *Probabilia de evangelii et epistolarum Johannis apostoli indole et origine.*

² Dans le *Magazin für christliche Prediger* de Tzschirner.

³ Dans son écrit de *Fontibus historiæ Eusebianæ.*

⁴ Nom donné à nos trois premiers évangiles, à cause de leur marche parallèle.

idées répandues avant lui, les théories de Gieseler et de Griesbach, d'après lesquelles nos évangiles seraient la rédaction de la tradition apostolique qui, après avoir longtemps circulé sous forme purement orale, s'était enfin tardivement fixée dans nos synoptiques (Gieseler); cela d'abord dans les rédactions de Matthieu et de Luc, puis dans celle de Marc qui n'est qu'une compilation des deux autres (Griesbach). Quant à Jean, il admit comme démontrées les conclusions de Bretschneider. Et si, dans sa troisième édition, en 1838, il reconnut que l'authenticité de cet évangile n'était plus aussi absolument insoutenable à ses yeux, il ne tarda pas à rétracter cette concession dans l'édition suivante, en 1840. En effet, la moindre tergiversation sur ce point ébranlait tout son édifice de légendes mythiques. L'axiome qui en est la base : L'idéal ne s'épuise pas dans un individu, serait démontré faux, si le quatrième évangile était le récit d'un témoin oculaire. Cependant la commotion immense imprimée au monde savant par l'écrit de Strauss devait infailliblement réagir bientôt sur la critique des évangiles.

CHRISTIAN-HERMANN WEISSE fut celui qui le premier attira l'attention, dans un écrit remarquable, sur la connexion étroite entre la critique de l'histoire de Jésus et celle des évangiles. Dès 1838, il étudia d'une manière spéciale la nature et l'origine de ces écrits¹. Il rejetait positivement l'authenticité du quatrième, mais non sans reconnaître dans ce livre un fond apostolique. L'apôtre Jean, dans le but de fixer l'image de son Maître, qui, à mesure que le fait s'éloignait de lui, devenait de plus en plus flottante dans son esprit, et afin de se rendre un

¹ *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, 1838. *Die Evangelien-Frage*, 1856.

compte distinct de l'impression qu'il avait conservée de Jésus, avait rédigé certaines « études » qui, amplifiées, étaient devenues les discours du quatrième évangile. A ces parties plus ou moins authentiques, on aurait adapté plus tard un cadre historique complètement fictif. Il n'est pas impossible de comprendre comment, à ce point de vue, Weiss pouvait défendre l'authenticité de la première épître de Jean.

A ce moment se produisit dans la critique de notre évangile une révolution semblable à celle qui s'opérait en même temps dans la manière d'envisager les trois premiers évangiles. WILKE s'efforçait précisément alors de prouver que les différences qui distinguent entr'eux les récits synoptiques n'étaient point, comme on l'avait toujours cru, de simples accidents involontaires, mais qu'il fallait y reconnaître des modifications apportées, d'une manière réfléchie et pleine d'intentions, par chaque auteur à la narration de son ou de ses devanciers¹. BRUNO BAUER étendit au quatrième évangile ce mode d'explication². Il prétendit que la narration johannique n'était nullement, comme le supposait la tractation de Strauss, le dépôt tout simple d'une tradition légendaire, mais que ce récit était l'œuvre réfléchie d'un penseur et d'un poëte conscient de son procédé, le produit d'une conception individuelle. L'histoire de Jésus devenait ainsi un roman philosophique et poétique; ce qui, selon la spirituelle expression d'Ebrard, en réduisait le récit à une seule ligne : « En ce temps-là il arriva que rien n'arriva. »

Dans cette même année, LÜTZELBERGER attaqua, d'une manière plus décidée et plus approfondie que Reuterdahl,

¹ *Der Urevangelist*, 1838.

² *Kritik der evangel. Geschichte des Johannes*, 1840.

la tradition du séjour de Jean en Asie-Mineure¹. L'auteur de notre évangile serait un Samaritain, dont les parents auraient émigré en Mésopotamie, entre 130 et 135, à l'époque du nouveau soulèvement juif contre les Romains, et il aurait composé cet évangile à Edesse. Ce « disciple que Jésus aimait », que l'auteur se plaît à mettre en scène, ne serait pas Jean, mais André.

Nous arrivons ici à la troisième et dernière période de cette lutte prolongée. Elle date de 1844 et a pour point de départ le fameux travail publié à cette époque par FERDINAND-CHRISTIAN BAUR². La première phase avait duré vingt et quelques années, d'Evanson à Bretschneider (1792-1820); la seconde, vingt et quelques années également, de Bretschneider à Baur; voici plus de trente ans que dure la troisième. C'est celle de la lutte à outrance. La dissertation qui en fut le signal est certainement l'une des plus ingénieuses et des plus brillantes compositions qu'ait jamais produites la science théologique. Les résultats purement négatifs de la critique de Strauss réclamaient comme complément une construction positive; d'autre part, le caractère arbitraire et subjectif de celle de Bruno Bauer ne répondait point aux besoins d'une époque avide de faits positifs. La discussion se trouvait donc comme engagée dans une impasse. Baur comprit que sa tâche était de la retirer de cette position et que le seul moyen efficace pour cela était de découvrir dans le cours de l'Eglise du II^e

¹ *Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen.*

² Dans les *Theologische Jahrbücher* de Zeller, cahiers 1, 3 et 4. reproduit et complété dans les écrits postérieurs du même auteur : *Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien*, 1847; et *Das Christenthum u. die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, 1853.

siècle, une situation historique nettement dessinée qui se présentât comme le sol sur lequel avait pu être élevé un édifice aussi grandiose que celui du quatrième évangile. Il crut avoir découvert cette situation vers le milieu de la seconde moitié du II^e siècle. Alors fleurissait la *Gnose*, que la narration de notre évangile côtoie dans tout son cours. Alors les penseurs étaient surtout préoccupés de l'idée du *Logos*, qui est précisément le thème de notre écrit. Alors se faisait de plus en plus sentir le besoin d'unir en une grande et unique Eglise catholique les deux partis, hostiles l'un à l'autre, dont se composait l'Eglise primitive, mais qu'une série de nombreuses transactions avait graduellement rapprochés. Le quatrième évangile apparaissait comme le traité de paix désiré. Alors encore se produisait contre l'épiscopat la réaction spiritualiste du montanisme. Notre évangile appuie cette tendance en lui empruntant ce qu'elle a de vrai. Alors enfin s'allumait la discussion sur le rite pascal entre les églises d'Asie-Mineure et celles d'Occident. Or il paraissait évident à Baur que notre évangile modifie l'histoire de la Passion de manière à entraîner les esprits vers le rite occidental. Tout en plaçant ainsi dans une situation historique déterminée la composition de notre évangile, Baur, suivant les traces de Bruno Bauer, démontre avec une merveilleuse habileté l'unité réfléchie et systématique de cet écrit; il en explique la marche logique et les applications pratiques, et fait ainsi tomber d'un seul coup et l'hypothèse des mythes irréfléchis sur laquelle reposait l'œuvre de Strauss, et toute tentative de triage entre certaines parties authentiques et d'autres inauthentiques dans notre évangile. Baur admet donc l'unité et l'intégrité de l'écrit et fixe, comme époque de la composition, l'an 170 environ, où se rencontrent toutes les circonstances indiquées plus haut. Il n'a point essayé cependant de désigner

le « grand inconnu » à la plume duquel est dû ce chef-d'œuvre de haute philosophie mystique et d'habile politique ecclésiastique, qui a exercé sur les destinées du christianisme une si décisive influence.

Dès ce moment la discussion eut un objet précis. Toutes les forces de l'école concoururent à appuyer dans ses diverses parties l'œuvre du maître. ZELLER la compléta par l'étude des témoignages ecclésiastiques; et ce travail eut pour résultat de balayer de l'histoire toute trace de l'existence du quatrième évangile avant l'époque indiquée par Baur¹. SCHWEGLER, dans son ouvrage sur la période qui suit celle des apôtres, assigna à chacun des écrits du Nouveau Testament sa place dans le développement de la lutte entre le judéo-christianisme apostolique et le paulinisme, et présenta le quatrième évangile comme le dernier et riche produit de cette longue élaboration de la pensée chrétienne primitive². KÆSTLIN, dans un travail célèbre sur la *littérature pseudonyme* dans l'Eglise primitive, s'efforça de démontrer que le procédé pseudépigraphique, auquel Baur attribuait la composition des quatre cinquièmes du Nouveau Testament, était conforme aux précédents littéraires et aux idées de l'époque³. VOLKMAR travailla à parer les coups dont le système du maître était sans cesse menacé par les citations de moins en moins contestables du quatrième évangile dans les écrits du II^e siècle, ceux de Marcion et de Justin, par exemple, et les *Homélies Clémentines*⁴. HILGENFELD enfin traita d'une

¹ *Die äusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangeliums.* dans les *Theol. Jahrbücher*, 1845 et 1847.

² *Das nachapostolische Zeitalter*, 1846.

³ *Ueber die pseudonymische Litteratur in der ältesten Kirche*, dans les *Theol. Jahrbücher*. 1851.

⁴ Comp. en particulier : *Ursprung unsrer Evangelien*, 1866; cet écrit est un violent réquisitoire contre celui de Tischendorf : *Quand furent composés nos évangiles?*

manière plus approfondie que ne l'avait fait Baur, la dispute de la Pâque et son rapport avec l'authenticité de notre évangile¹.

Ainsi s'avamment appuyée par cette pléiade de critiques distingués, et dévoués, non sans nuances marquées, à la cause commune, l'opinion de Baur put paraître un moment avoir remporté un triomphe complet et définitif.

Cependant au sein de l'école elle-même se manifestait déjà une divergence, secondaire sans doute, mais qui portait toutefois, sous bien des rapports, atteinte à l'hypothèse si habilement calculée du maître. Hilgenfeld abandonnait la date fixée par Baur et par conséquent les avantages de la situation choisie par lui; il reculait de trente à quarante ans la composition de l'évangile johannique. D'après lui, l'origine de cet écrit se rattachait au développement de la gnose, spécialement de l'hérésie *valentinienne*. Selon sa propre expression, il espérait « réussir à éclairer par le flambeau de la gnose le sanctuaire de la théologie johannique. » L'auteur de l'évangile s'était proposé de faire pénétrer l'enseignement gnostique dans l'église sous une forme mitigée. Vers 150 déjà, « l'existence de cet écrit ne pouvait plus guère être révoquée en doute. » Il devait donc dater de 130 à 140².

Volkmar prenait une position intermédiaire. Il parlait de l'an 155; et le professeur hollandais SCHOLTEN, dans un ouvrage publié en 1864, reculait également la date de la composition jusqu'en 150. L'auteur serait, selon lui, un chrétien d'origine païenne, initié à la gnose, et qui aurait pris pour tâche de rendre cette tendance profitable

¹ *Der Passahstreit der alten Kirche*, 1860.

² Voir : *Das Evangelium u. die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriffe dargestellt*, 1849; *die Evangelien*, 1854; *das Urchristenthum*, 1855.

à l'Eglise. Il contiendrait en même temps dans de sages limites la réaction antinomienne de Marcion et l'exaltation du spiritualisme montaniste qui se produisaient à cette époque. Il interviendrait enfin dans la question de la Pâque, non pour donner raison au rite occidental, comme le pensait Baur, mais pour faire triompher le principe du spiritualisme paulinien, d'après lequel il ne doit plus y avoir de jours de fête dans l'Eglise. L'auteur du quatrième évangile s'est donc habilement approprié le vrai de toutes les tendances de cette époque (le milieu du II^e siècle); et, sans glisser dans aucune de leurs exagérations, il a présenté au monde, sous la figure d'un disciple purement idéal, de celui que Jésus aimait, le christianisme parfaitement spirituel qui seul pouvait devenir la religion universelle ¹.

En 1866, ce même point de vue a été développé par M. RÉVILLE dans la *Revue des Deux-Mondes* ². M. d'EICH-THAL a également exprimé son assentiment à l'idée d'une parenté entre notre Évangile et la *Gnose* ³. Le travail que M. STAP a publié la même année, dans son recueil d'Études critiques ⁴, n'est qu'une reproduction sans originalité de toutes les idées de l'école de Tubingue.

Ces premiers pas rétrogrades dans la date de notre évangile ont été suivis d'un troisième, plus considérable encore.

En 1867 a paru l'*Histoire de Jésus* de Keim ⁵. Il combat énergiquement, dans la partie de l'Introduction où il se livre à l'étude des sources, l'authenticité du quatrième évangile. Il s'appuie surtout sur le caractère philosophique

¹ *Das Evang. nach Johannes*, 1864, traduit en allemand par H. Lang, 1867.

² Livr. de Mai.

³ *Les Évangiles*, 1863, tome I, p. 25 et suiv. et aill.

⁴ *Études historiques et critiques sur les origines du Christianisme*.

⁵ *Gesch. Jesu von Nazara*.

de cet écrit et sur les contradictions de la narration avec la nature des choses, avec les données fournies par les écrits de saint Paul et avec les récits synoptiques. Mais d'autre part il constate les traces de l'existence de cet écrit jusqu'aux temps les plus reculés du II^e siècle. « Les témoignages, dit-il, remontent jusqu'à l'an 120, de sorte que la composition date du commencement du II^e siècle, sous le règne de Trajan, entre 100 et 117 ¹. » L'auteur serait un chrétien d'origine juive, appartenant à la *diaspora* d'Asie-Mineure, très-sympathique aux païens et bien au fait de tout ce qui concerne la Palestine. Dans un écrit plus récent, reproduction populaire de son grand ouvrage, Keim est revenu sur cette date si précoce, en motivant ce changement par des raisons qui, — on peut le dire, — n'ont rien de bien sérieux; il fixe maintenant la composition à l'an 130 ².

Qu'importe ici une dizaine d'années? Il résulterait de l'une comme de l'autre de ces dernières dates que vingt à trente ans après la mort de Jean à Ephèse, le quatrième évangile lui était attribué par les presbytres mêmes de la contrée où il avait passé la fin de sa vie et où il était mort. Comment expliquer la réussite d'un acte de faux dans des circonstances pareilles? Keim a senti cette difficulté, et pour l'écarter, il n'a trouvé d'autre moyen que de reprendre l'idée émise par Reuterdahl et Lützelberger, et de présenter comme une pure fable le séjour prétendu de Jean en Asie-Mineure. Par ce pas décisif, il a dépassé l'école de Tubingue. Baur et Hilgenfeld n'ont pas douté un instant de la vérité de cette tradition. Leur critique repose même essentiellement sur la réalité de ce fait, d'abord parce que

¹ T. I, p. 146.

² *Gesch. Jesu, nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft, für weitere Kreise*, 3^e éd., 1873.

l'Apocalypse, dont la composition johannique leur sert de levier pour renverser celle de l'évangile, exige le séjour de Jean en Asie, et ensuite parce que toute leur argumentation, tirée de la contradiction prétendue entre la tradition pascalle léguée par l'apôtre aux églises d'Asie et le jour de la mort de Jésus dans le IV^e évangile, tomberait avec le séjour de Jean dans ces contrées. Aujourd'hui, au contraire, que la critique hostile à notre évangile se sent gênée par ce séjour, elle le jette sans façon par-dessus bord. Selon Keim, toute cette tradition ne serait que le résultat d'un malentendu d'Irénée, qui a appliqué à Jean l'apôtre ce que Polycarpe avait raconté devant lui d'un tout autre personnage. Puis Scholten est arrivé à la rescousse, dans un écrit spécial ¹, mais avec une différence importante. Cette fausse tradition s'expliquerait, selon lui, par une confusion d'un autre genre. On aurait pris dans l'Eglise l'auteur de l'Apocalypse, qui n'était point Jean l'apôtre, mais qui avait emprunté son nom, pour l'apôtre lui-même, et c'est ainsi qu'on en serait venu à supposer que Jean devait avoir vécu en Asie, où l'Apocalypse semble avoir été composée. Quoi qu'il en soit, et comme que s'explique l'erreur colportée par la tradition, la découverte de cette erreur « ôte, comme dit Keim, le dernier point d'appui à l'idée de la composition de l'évangile par le fils de Zébédée ». (P. 167.)

C'est ainsi que deux des bases de la critique de Baur, l'authenticité de l'Apocalypse et le séjour de Jean en Asie, sont à cette heure minées par les continuateurs mêmes de son œuvre, parce que cette négation leur apparaît comme le seul moyen d'en finir avec ce livre sacré.

En 1868, l'Anglais DAVIDSON s'est rangé parmi les adversaires de l'authenticité ². HOLTZMANN, comme Keim, voit

¹ *Der Apostel Johannes in Klein-Asien*, trad. par Spiegel, 1872.

² *Introduction to the Study of the N. T.* Vol. II.

dans notre évangile une composition idéale, mais pour-
tant pas entièrement fictive, datant de l'époque de l'épître
de Barnabas (premier tiers du II^e siècle), et qui dès 150 a
été favorablement accueillie par l'Eglise ¹. KRENKEL en
1871 a défendu le séjour de l'apôtre en Asie; il lui attri-
bue la composition de l'Apocalypse, mais non celle de l'é-
vangile ².

Nous terminons cette revue par un ouvrage publié cette
année même, dans lequel est résumé avec une immense
érudition tout le travail critique des temps passés et de l'é-
poque actuelle. C'est l'*Introduction au Nouveau Testament*
de Hilgenfeld ³. Dans cet écrit, l'auteur continue à défen-
dre la cause à laquelle il a consacré les prémices de sa
plume : la composition de l'évangile johannique sous l'in-
fluence de la gnose valentinienne.

II

Cette attaque persévérante d'une partie des critiques mo-
dernes contre l'authenticité du quatrième évangile ressem-
ble au siège d'une forteresse dont dépend le sort d'un
pays. En face de tous ces travaux d'attaque, les défenseurs,
cela se comprend, ne sont pas restés inactifs; eux aussi
ont compris l'importance capitale de cette lutte scientifi-
que, et les nombreuses transformations qu'a subies la tac-
tique des adversaires démontrent suffisamment l'action con-
tinue exercée sur l'attaque par les travaux de défense.

¹ *Bibellexicon* de Schenkel, t. II, art. *Evang. nach Joh.* 1869.

² *Der Apostel Johannes*, 1871.

³ *Historisch-krit. Einleitung in das Neue Test.*, 1875.

Nous énumérerons rapidement les ouvrages publiés en faveur de l'authenticité.

La plus ancienne attaque, celle des sectaires du II^e siècle appelés *Aloges*, n'est pas restée sans réponse, car il paraît certain que l'écrit d'*Hippolyte* (commencement du III^e siècle), dont le titre figure dans le catalogue de ses ouvrages ¹ : « *En faveur de l'évangile de Jean et de l'Apocalypse* ², » était dirigé contre eux.

Les attaques des déistes anglais furent repoussées en Allemagne et en Hollande par LE CLERC ³ et LAMPE; par ce dernier, dans son célèbre commentaire sur l'évangile de Jean ⁴.

Deux Anglais, PRIESTLEY ⁵ et SIMPSON ⁶, répondirent immédiatement à EVANSON. STORR et SÜSKIND résolurent les objections soulevées peu après en Allemagne ⁷, et cela avec un tel succès que Eckermann et Schmidt déclarèrent rétracter leurs doutes.

A la suite de cette première phase de la lutte, EICHHORN, HUG, BERTHOLDT, dans leurs Introductions bien connues au Nouveau Testament, WEGSCHEIDER, dans un écrit spécial ⁸, et d'autres encore, se prononcèrent unanimement dans le sens de l'authenticité; de sorte qu'au commencement de ce siècle, l'orage semblait apaisé et la question résolue en faveur de l'opinion traditionnelle. L'historien GIESELER, dans son admirable petit écrit sur l'origine des évangiles

¹ Catalogue gravé sur le piédestal de sa statue découverte à Rome en 1561.

² Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννου εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως.

³ *Annotationes ad. Hammond. Nov. Test.* 1714.

⁴ *Commentarium in evang. Johannis*, 1727.

⁵ *Letters to a young man*, 1793.

⁶ *An essay on the authenticity of the N. T.*, 1793.

⁷ Dans le *Flatt's Magazin*, 1796, N° 4 et 1800, N°6.

⁸ *Vollständige Einleit. in das Evang. Johannis*, 1806.

(1818), se prononça dans le même sens et exprima l'idée que Jean avait composé son livre pour l'instruction des païens déjà avancés dans la religion chrétienne ¹.

L'ouvrage de Bretschneider, qui rompit tout à coup ce calme apparent, provoqua une foule de réponses, parmi lesquelles nous ne citerons que celles de OLSHAUSEN ², de CROME ³ et de HAUFF ⁴, et la première édition du Commentaire de LÜCKE. A la suite des premières d'entre ces publications, Bretschneider déclara, comme nous l'avons dit, ses objections résolues; de sorte qu'encore une fois le calme paraissait rétabli, et que SCHLEIERMACHER avec toute son école put se livrer, sans rencontrer aucune opposition notable, à la prédilection qu'il éprouvait pour notre évangile. Dès le commencement de sa carrière scientifique, dans ses *Discours sur la religion*, Schleiermacher proclama le Christ de Jean le vrai Christ historique et soutint que la narration synoptique devait être subordonnée à notre évangile. Des critiques aussi savants et indépendants que SCHOTT et CREDNER soutinrent également à cette époque la cause de l'authenticité, dans leurs Introductions ⁵. De Wette seul faisait encore entendre à ce moment-là une voix quelque peu discordante.

L'apparition de la *Vie de Jésus* de Strauss, en 1835, fut donc comme le coup de foudre éclatant dans un ciel rasséréné. Cet ouvrage souleva toute une légion de travaux apologetiques : avant tous, celui de THOLUCK sur la crédibilité de l'histoire évangélique ⁶ et la *Vie de Jésus* de NEAN-

¹ *Historisch-krit. Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien.*

² *Die Echtheit der vier canonischen Evangelien*, 1823.

³ *Probabilia haud probabilia*, 1824.

⁴ *Die Authentie und der hohe Werth des Evang. Johannis*, 1831.

⁵ Celle de Schott en 1830, celle de Credner en 1836.

⁶ *Die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte*, 1837.

DER ¹. Les concessions faites à Strauss par ce dernier ont été souvent mal interprétées. Elles n'avaient pour but que de mettre à l'abri un minimum de faits incontestables, en abandonnant ce qui peut être attaqué. Et c'est précisément cet écrit si modéré, si impartial et dans lequel on sent à chaque mot l'amour inaltérable de la vérité, qui paraît avoir fait momentanément sur Strauss le plus d'impression et lui avoir arraché, par rapport à l'évangile de Jean, l'espèce de rétractation énoncée dans sa troisième édition.

GFRERER ² et HASE ³, quoique partant d'un tout autre point de vue que les deux écrivains précédents, défendirent contre Strauss l'authenticité de notre évangile ; de son côté, FROMMANN ⁴ réfuta l'hypothèse de Weisse.

Dans les années qui suivirent, parurent l'écrit d'EBRARD sur l'histoire évangélique ⁵, dont il défendit vaillamment la vérité contre Strauss et Bruno Bauer, et la troisième édition du Commentaire de Lücke (1848). Mais ce dernier faisait de telles concessions, quant à la crédibilité des discours et de l'enseignement christologique de Jean, que les adversaires ne manquèrent pas de retourner bientôt son travail contre la thèse même qu'il avait voulu défendre.

Nous arrivons à la dernière période, celle de la lutte soutenue contre Baur et son école. Ebrard fut le premier à paraître sur la brèche ⁶. A côté de lui se présenta un jeune savant qui, dans un ouvrage rempli d'une rare érudition patristique et d'une science de première main, chercha à

¹ *Leben Jesu*, 1837.

² *Gesch. des Urchristenthums*, 1838.

³ Dans la 3^e édition de la *Vie de Jésus*, 1840.

⁴ *Ueber die Echtheit und Integrität des Evang. Joh.*, 1840.

⁵ *Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte*, 1^{re} éd. 1842 ; 3^e éd. 1868.

⁶ *Das Evang. Joh. und die neueste Hypothese über seine Entstehung*, 1845.

ramener sur la droite voie la critique historique qui, entre les mains de Baur, lui paraissait s'égarer. Nous voulons parler de THIERSCH, dont l'ouvrage, modestement intitulé *Essai*, est encore aujourd'hui pour les commençants un des plus utiles moyens d'orientation dans le domaine de l'histoire des deux premiers siècles ¹. Baur ne supporta pas ce rappel à l'ordre qui lui était adressé, à lui vétéran de la science, par un si jeune écrivain. Dans un mouvement d'irritation, il écrivit cette brochure violente où il accusait de fanatisme son adversaire, et qui avait presque le caractère d'une dénonciation ². La réponse de Thiersch fut aussi remarquable par la convenance et la dignité du ton que par l'excellence des observations générales qui y sont présentées sur la critique des écrits sacrés ³. On peut contester la justesse de plusieurs des idées de Thiersch, mais on ne peut nier que ses deux ouvrages n'abondent en points de vue ingénieux et originaux.

Un écrit étrange parut à cette époque. L'auteur est ordinairement cité dans la critique allemande sous le nom de *l'anonyme saxon*; c'est un théologien saxon qui faisait alors partie du clergé thurgovien. Il défendait l'authenticité de nos évangiles, mais dans l'intention de montrer, par cette authenticité même, comment les apôtres de Jésus, auteurs de ces livres ou plutôt de ces pamphlets, n'avaient travaillé qu'à se décrier et à se dénigrer l'un l'autre ⁴.

La réponse la plus habile et la plus savante aux travaux

¹ *Versuch zur Herstellung des historischen Standpuncts für die Kritik der neutest. Schriften*, 1845.

² *Der Kritiker und der Fanatiker in der Person des Herrn H. W. J. Thiersch*, 1846.

³ *Einige Worte über die Echtheit der neutest. Schriften, zur Erwiderung*, etc., 1847.

⁴ *Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser. und ihr Verhältniss zu einander*, 1845.

de Baur et de Zeller fut celle de BLEEK, en 1846 ¹. A côté de cet écrit méritent d'être signalés les articles de HAUFF ².

Dans les années qui suivirent, WEITZEL et STEITZ discutèrent avec beaucoup de soin et d'érudition l'argument tiré par Baur de la dispute pascal à la fin du II^e siècle ³. Sur les traces de BINDEMANN (1842), SEMISCH démontra l'emploi de nos quatre évangiles chez Justin Martyr ⁴.

L'année 1852 vit paraître deux écrits très-intéressants : celui du Hollandais NIERMEYER, destiné à prouver, par une étude délicate et approfondie des écrits attribués à Jean, que l'Apocalypse et l'évangile peuvent et doivent avoir été composés tous deux par lui, et que les différences de fond et de forme qui les distinguent s'expliquent par la profonde révolution spirituelle qui s'opéra chez l'apôtre à la suite de la ruine de Jérusalem ⁵. Une idée semblable fut émise dans le même temps par Hase ⁶. Le second écrit est le Commentaire de LUTHARDT sur le quatrième évangile, dont la première partie renferme une série de caractéristiques des principaux auteurs du drame évangélique d'après saint Jean, destinées à faire toucher au doigt la vivante réalité de tous ces personnages. Ces portraits sont pleins d'observations fines et justes.

¹ *Beiträge zur Evangelienkritik.*

² *Ueber die Composition des johann. Evangeliums*, dans les *Studien und Kritiken*, 1846.

³ Weitzel, *Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte*, 1848; Steitz, dans les *Studien und Kritiken*, 1856 et 1857.

⁴ *Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justin*, 1848.

⁵ *Over de echtheid der johanneische Schriften*, etc., 1852. Voir le compte-rendu de cet écrit, dans la *Revue de théologie*, juin, juillet et septembre 1856.

⁶ *Die Tübinger Schule, Sendschreiben an Baur*, 1855. *Vom Evangelium des Johannes*, 1866.

Nous réunirons ici trois auteurs : HASE ¹, REUSS ², EWALD ³, dont le point de vue à l'égard de notre évangile paraît en général concorder. Tous trois défendent l'authenticité de l'écrit : mais, chose presque inconcevable, ils n'accordent à peu près aucune crédibilité historique aux discours que l'apôtre fait tenir à Jésus, et même aux faits miraculeux qu'il raconte. C'est là une inconséquence que Baur a sévèrement relevée dans sa réponse à Hase. De telles défenses d'un évangile équivalent presque à des sentences de condamnation prononcées contre lui, ou plutôt elles se détruisent elles-mêmes. On peut en dire à peu près autant de l'opinion de BUNSEN, qui envisage l'évangile de Jean comme le seul monument de l'histoire évangélique provenant d'un témoin oculaire, qui déclare même qu'autrement « il n'y a plus de Christ historique, » et qui cependant renvoie au domaine de la légende un fait aussi décisif que celui de la résurrection. GUERICKE et BLEEK, dans leurs Introductions au Nouveau Testament ⁴, MEYER, HENGSTENBERG, LANGE, dans leurs Commentaires, se sont déclarés pour l'authenticité, ainsi que M. ASTIÉ ⁵ (qui adopte le point de vue de Niermeyer) et l'auteur de ces lignes ⁶. La question johannique dans son rapport avec celle des évangiles synopti-

¹ *Leben Jesu*, 4^e éd. 1854.

² *Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments*, 1^e éd. 1842; 5^e éd. 1874.

³ *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, 1851, 1853, 1860, 1865; *die johann. Schriften*, 1861.

⁴ Les chapitres de Bleek relatifs à l'évang. de Jean ont été reproduits en français par M. Bruston, sous le titre : *Etude critique sur l'évang. de Jean*, 1861.

⁵ *Explication de l'évangile selon saint Jean*, 1863.

⁶ *Commentaire sur l'évangile de St. Jean*, 1864; traduit en allemand par Wunderlich, 1869; la conclusion dès 1866 par Wirz, sous le titre : *Prüfung der Streitfragen über das 4^e Evang.*

ques a été traitée d'une manière instructive par MM. SABATIER ¹ et DE PRESSENSÉ ².

Indiquons ici une notice étrange qui a été publiée par NOLTE d'après une chronique du IX^e siècle, celle de Georges Hamartolos. C'est un récit attribué à Papias, d'après lequel l'apôtre Jean aurait été tué par les Juifs ³.

L'étude des témoignages patristiques a fait récemment l'objet de deux ouvrages, l'un d'un caractère très-populaire, l'autre plus sévèrement scientifique : le petit écrit de TISCHENDORF sur l'époque de la composition de nos évangiles ⁴, et le programme académique de RIGGENBACH, de 1866, sur les témoignages historiques et littéraires en faveur de l'évangile de Jean ⁵. La solidité et l'impartialité de ce dernier travail ont été reconnues par les adversaires des idées de l'auteur.

Nous pouvons joindre à ces deux écrits celui dans lequel le professeur de Groningue HOFSTEDE DE GROOT a traité la question de l'époque de Basilide et des citations johanniques, surtout chez les gnostiques ⁶. La cause de l'authenticité a encore été soutenue par l'abbé Déramey (1868) ⁷.

La tradition du séjour de Jean en Asie-Mineure a été vaillamment défendue contre Keim par MM. STEITZ ⁸ et WABNITZ ⁹. WITTICHEN, se plaçant à un point de vue qui lui est propre, abandonne le séjour de l'apôtre Jean en Asie, mais

¹ *Essai sur les sources de la vie de Jésus*, 1866.

² Dans le livre I de la *Vie de Jésus*.

³ *Theologische Quartalschrift*, Tubingue 1862.

⁴ *Wann wurden unsere Evangelien verfasst?* 1865; 4^e éd. 1866.

⁵ *Die Zeugnisse für das Evang. Johannis neu untersucht*.

⁶ *Basilides am Ausgang des apostolischen Zeitalters*; éd. allemande, 1868.

⁷ *Défense du quatrième évangile*.

⁸ *Studien und Kritiken*, 1869.

⁹ Dans la *Revue théologique*.

pour soutenir d'autant mieux l'authenticité de notre évangile en prétendant qu'il a été composé par cet apôtre en Syrie, pour combattre des Ebionites de tendance essénienne. Cet écrit daterait des temps qui ont immédiatement suivi la ruine de Jérusalem. Quant au Jean d'Asie-Mineure, ce serait le presbytre, auteur de l'Apocalypse ¹. Nous avons là l'antipode des thèses de Tubingue.

Dans deux travaux, l'un de ZAHN, l'autre de RIGGENBACH, a été traitée la question de l'existence du presbytre Jean comme distinct de l'apôtre; ces deux auteurs, après une étude très-circonspecte du fameux passage de Papias relatif à cette question, concluent à la négative ². C'est ce que font également LEIMBACH, dans une étude toute récente³, et le professeur MILLIGAN, d'Aberdeen, dans un article du *Journal of sacred Litterature*, intitulé *John the presbyter* (oct. 1867).

La crédibilité historique des discours de Jésus dans le quatrième évangile a été défendue eontre les objections modernes par GESS, dans le premier volume de la 2^e édition de son écrit sur la personne du Seigneur⁴, et plus spécialement par M. H. MEYER, dans une thèse de licence très-remarquable⁵. De l'an 1872 date l'ouvrage anglais de SANDEY⁶ et de 1873 celui du surintendant LEUSCHNER⁷, vaillant petit écrit qui s'attaque surtout à Keim et à Scholten.

¹ *Der geschichtliche Charakter des Evang. Joh.* 1869.

² Zahn : *Papias von Hierapolis*, dans *Studien und Kritiken*, 1866, 4^e cahier; Riggenbach : *Johannes der Apostel und Presbyter*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1868.

³ *Das Papias-Fragment*, 1875 (réponse à l'écrit : *Das Papias-Fragment des Eusebius*, de Weiffenbach, 1874).

⁴ *Christi Person und Werk. Neue Bearbeitung.* 1^{er} Theil : *Christi Zeugniß*, etc. 1870.

⁵ *Les discours du 4^e év. sont-ils des discours historiques de Jésus ?* 1872.

⁶ *The authorship and historical character of the forth Gospel.*

⁷ *Das Evang. Joh. und seine neuesten Widersacher.*

Nous sommes heureux de terminer cette revue par deux travaux remarquables : l'étude critique de LUTHARDT sur l'origine du quatrième évangile, formant dans un volume spécial l'introduction à la seconde édition de son *Commentaire*, dont le premier tome vient également de paraître ¹; puis le brillant travail de BEYSLAG, dans les *Studien und Kritiken* ², qui renferme peut-être les réponses les plus décisives et les plus spirituelles à toutes les objections de la critique actuelle. Lors même que nous ne saurions admettre l'interprétation que donne l'auteur des enseignements christologiques renfermés dans les discours du quatrième évangile, nous nous empressons de rendre hommage à ce travail, auquel nous ferons dans les pages suivantes de nombreux emprunts.

III

Pressés par la force des raisons pour et contre, un certain nombre de théologiens ont cherché des moyens termes propres à donner satisfaction aux unes et aux autres. Quelques-uns ont essayé d'opérer un triage entre les parties vraiment johanniques et les parties inauthentiques, postérieurement interpolées. C'est ainsi que WEISSE, que nous n'avons pu nous dispenser de nommer parmi les adversaires de l'authenticité, à cause de la place importante qu'il occupe dans le développement de cette manière de voir, serait disposé cependant à attribuer à Jean lui-même quelques versets, tels que I, 1-5 et 9-14, puis certains passa-

¹ *Der johann. Ursprung des vierten Evang.* 1874; *das johann. Evang.* 1^{er} Theil, 1875.

² Années 1874 et 1875.

ges du III^e chapitre ; enfin les discours des chapitres XIV-XVII, en en retranchant les portions dialoguées et les éléments narratifs.

SCHWEIZER a essayé d'un autre mode de triage ¹. Ce sont, selon lui, les narrations qui ont la Galilée pour théâtre qu'il faut éliminer de l'écrit johannique ; elles auraient été ajoutées plus tard pour faciliter l'accord entre le récit de Jean et celui des synoptiques. SCHENKEL proposa d'envisager les discours comme l'œuvre primitive, formant un tout, et les parties historiques comme ajoutées postérieurement². Mais depuis que l'unité de composition de notre évangile a été victorieusement démontrée, on a renoncé à le diviser extérieurement en parties d'origines diverses. Il y a bien, prétend Weizsäcker, une distinction à établir dans ce récit ; mais elle n'est pas de nature quantitative ; c'est le récit tout entier, depuis la première à la dernière ligne, qui présente un double caractère : caractère historique d'un côté, spéculatif de l'autre. On en vient donc sur cette voie à faire de l'auteur lui-même deux personnages différents : l'un, le témoin, duquel sont provenus sous forme orale les renseignements qui constituent la substance du livre ; l'autre, le rédacteur, qui a recueilli ces renseignements de la bouche du premier et en a fait notre évangile. Ainsi PAULUS, dans son compte-rendu de l'ouvrage de Bretschneider³, proposa d'attribuer la rédaction à un disciple de l'apôtre Jean, disciple qui avait lui-même assisté au ministère du Seigneur en Palestine et qui composa cet écrit di-

¹ *Das Evang. Joh. nach seinem inneren Werth kritisch untersucht*. 1841. L'auteur a retiré dès lors son hypothèse.

² *Studien und Kritiken*, 1840 (compte-rendu de l'ouvrage de Weisse). Dans un ouvrage postérieur, il en fait une composition idéale datant de 110-120.

³ *Heidelberger Jahrbücher*, 1821.

dactique dans le but de fondre la croyance judéo-chrétienne au Messie apparu en Jésus, avec la notion du Logos telle que l'enseignait Philon.

C'est à peu près à cette idée que revient l'hypothèse qu'a développée M. MICHEL NICOLAS¹. Un des membres de la société chrétienne d'Ephèse prit pour guide l'enseignement de l'apôtre Jean et traça un tableau de l'œuvre de Jésus-Christ. Cet écrivain serait le personnage qui, dans les petites épîtres, s'intitule *l'ancien*, et que l'histoire nous fait connaître sous le nom de *presbytre Jean*.

TOBLER constate également, à côté du caractère idéal de la narration, des traits vraiment historiques, les notices chronologiques et géographiques, par exemple, qui ne peuvent reposer que sur un témoignage très-exact. Le témoin serait l'apôtre Jean, d'après les renseignements duquel Apollos, l'auteur de l'épître aux Hébreux, aurait composé notre évangile, avant la fin du I^{er} siècle².

Dans la 13^e édition de sa *Vie de Jésus*, M. RENAN, après avoir scrupuleusement pesé les motifs en faveur de ces diverses hypothèses, aboutit à cette conclusion, qu'un sectaire à demi gnostique s'est fait à Ephèse le rédacteur des récits du vieil apôtre; peut-être possédait-il même des notes dictées par celui-ci et qui ont été les premiers matériaux de son travail. Ainsi M. Renan s'explique d'un côté les traits évidents d'authenticité et de l'autre les caractères non moins incontestables, à ses yeux, d'une composition postérieure et artificielle.

WEIZSÄCKER³, enfin, dans un travail qu'il est permis d'appeler magistral, croit discerner, dans le texte même

¹ *Etudes critiques sur la Bible; Nouv. Testament*, 1862.

² *Die Evangelien-Frage*, etc., 1858; *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1860.

³ *Untersuchungen über die evangel. Geschichte*, 1864.

de l'évangile, les traces d'une distinction entre l'évangéliste rédacteur et le témoin apôtre sur la foi duquel le premier raconte. Le rédacteur a élaboré avec soin ce qu'il avait recueilli des récits de Jean, et a cru pouvoir mettre dans la bouche de Jésus lui-même ce qu'il avait ouï raconter à cet apôtre de l'impression produite sur lui par la personne du Seigneur. On peut rapprocher de ce résultat certaines expressions sorties de la plume de HOLTZMANN dans les articles du *Dictionnaire biblique* de Schenkel¹.

Nous terminons cet exposé en mentionnant encore la troisième édition de *l'Introduction au Nouveau Testament* de Bleek, due aux soins de M. le professeur MANGOLD. Tandis que Bleek défend dans ce bel ouvrage l'authenticité du quatrième évangile, son éditeur actuel² accompagne son argumentation de notes critiques très-instructives, qui mettent le lecteur au fait de tous les détails des discussions récentes, et dont la tenue est passablement sceptique. Les indices externes paraîtraient suffisants à l'auteur pour affirmer l'authenticité; mais les difficultés internes lui paraissent, jusqu'ici du moins, insurmontables³.

Cette longue énumération, dans laquelle nous n'avons fait rentrer que les travaux les plus marquants, prouve à elle seule la gravité de la question. Voilà bientôt un siècle que toutes les forces de la science sont déployées pour enlever ou défendre cette position. Autrefois déjà l'empereur Julien en signalait l'importance capitale dans cette parole

¹ *Bibellexicon*, art. *Evang. Joh.*, tome II, 1869, et *Johannes der Apostel*, tome III, 1871.

² *Einleitung in das N. T.* von Fr. Bleek, 3^e Aufl. von W. Mangold, 1875.

³ P. 281.

qui lui est attribuée : « C'est ce Jean qui, en déclarant que le Verbe s'est fait chair, a fait tout le mal¹. » La question johannique est devenue la question décisive, non seulement dans le domaine critique, mais encore dans celui de la christologie, c'est-à-dire du christianisme lui-même.

Nous commencerons par traiter de *l'apôtre Jean* ; nous étudierons ensuite *l'évangile johannique* et ses caractères ; nous terminerons en cherchant à résoudre le problème de *l'origine* de cet écrit.

¹ Cyrille, *Contra Julianum*.

LIVRE PREMIER

L'APOTRE SAINT JEAN

I

Jean dans la maison paternelle.

Il ressort de tous les documents que Jean était originaire de Galilée. Il appartenait à cette population du nord, dont Josèphe nous a fait connaître le caractère vif, laborieux, indépendant, belliqueux. La pression exercée sur la nation par les autorités religieuses siégeant à Jérusalem ne pesait pas au même degré sur cette contrée éloignée. Plus libres de préjugés, plus ouverts à l'impression immédiate de la vérité, les cœurs galiléens offraient à Jésus ce terrain réceptif que réclamait son œuvre. Aussi tous ses apôtres, à l'exception de Judas Iscariot, paraissent-ils avoir été de cette province ; et ce fut là qu'il réussit à jeter les fondements de son Eglise.

Jean habitait ces bords du lac de Génézareth qui aujourd'hui ne présentent plus à l'œil qu'une vaste solitude, mais qui alors étaient couverts de villes et de villages, possédant tous, selon Josèphe, plusieurs milliers d'habitants. Jean avait-il, comme on le dit souvent, son domicile à Bethsaïda ? C'est ce que l'on conclut de Luc V, 9, où il est désigné, ainsi que son frère Jacques, comme *associé*.

de Simon ; et de Jean I, 44, où Bethsaïda est appelée *la ville d'André et de Pierre*. Mais on peut penser aussi à Capernaüm, qui devait n'être pas bien éloignée du hameau de Bethsaïda, puisqu'au sortir de la synagogue de cette ville, Jésus entre chez Pierre, qui, d'après ce qui précède, demeurait à Bethsaïda (Marc I, 29).

La famille de Jean se composait de quatre personnes à nous connues : son frère Jacques, qui paraît avoir été son aîné, car il est ordinairement nommé avant lui ; leur père, Zébédée, qui était pêcheur (Marc I, 19. 20) ; et leur mère, qui doit avoir porté le nom de Salomé ; car dans les deux passages évidemment parallèles Matth. XXVII, 56 et Marc XV, 40, où sont nommées les femmes qui assistaient au supplice de Jésus, le nom de Salomé est chez Marc l'équivalent du titre de : *la mère des fils de Zébédée*, dans Matthieu. Wieseler a cherché à démontrer que Salomé était sœur de Marie, mère de Jésus ; d'où il résulterait que Jean aurait été le cousin germain du Seigneur ¹. Nous ne pouvons envisager cette hypothèse comme suffisamment fondée, ni exégétiquement, ni historiquement. L'énumération Jean XIX, 25, dans laquelle Wieseler trouve quatre personnes : 1^o la mère de Jésus, 2^o la sœur de sa mère, 3^o Marie femme de Clopas et 4^o Marie-Madeleine, ne nous paraît en renfermer que trois, les mots : *Marie, femme de Clopas*, étant tout naturellement l'apposition explicative de ceux-ci : *la sœur de sa mère* (voir l'exégèse). Et comment nos évangiles ne présenteraient-ils aucune trace d'une parenté si rapprochée ? Wieseler demande, il est vrai, comment deux sœurs auraient pu porter l'une et l'autre le nom de Marie. Mais rien n'empêche que le mot *sœur* ne soit pris ici, comme si souvent, dans le sens de *belle-sœur*. Ce sens est

¹ *Studien und Kritiken*, 1840.

d'autant plus probable que, d'après une très-antique tradition (Hégésippe), Clopas était frère de Joseph et beau-frère de Marie.

La famille de Jean jouissait d'un certain bien-être. D'après Marc I, 20, en effet, Zébédée a des journaliers; Salomé est rangée (Luc VIII, 3; Matth. XXVII, 55) au nombre des femmes qui accompagnaient Jésus dans ses pérégrinations et qui *l'entretenaient*, lui et les Douze, *de leurs biens*. D'après notre évangile (XIX, 27), Jean possédait une maison à lui, où il reçut la mère du Seigneur. Faut-il ranger, comme on l'a fait, parmi ces indices de bien-être, la relation de cette famille avec le grand sacrificateur, dont il est fait mention XVIII, 15? Cette conclusion est d'autant moins fondée que l'on ne saurait prouver que *l'autre disciple* mentionné dans ce passage fût l'un des fils de Zébédée, soit Jean, soit Jacques. La position prospère de cette famille était due sans doute à l'industrie, très-lucrative alors, de la pêche et au commerce considérable qui s'y rattachait ¹.

Deux traits de la vie de Salomé trahissent un vif sentiment religieux : l'empressement avec lequel elle se consacra, comme nous venons de le voir, au service de Jésus, et la demande qu'elle eut la hardiesse de présenter un jour au Seigneur en faveur de ses deux fils (Matth. XX, 20). Une telle prière révèle un cœur enthousiaste, une piété ardente, mais imbue des espérances messianiques les plus terrestres. Elle avait sans doute travaillé à exalter dans le même sens le patriotisme religieux de ses fils. Aussi, dès que le précurseur parut sur la scène, Jean accourut-il à son baptême. Il s'attacha même à lui comme son disciple (Jean I);

¹ Voir le Commentaire de Lücke, introduction, p. 9.

et ce fut auprès de lui que Jésus le rencontra, à son retour du désert où il s'était rendu après son baptême ¹.

II

Jean à la suite de Jésus.

Comme Jean a passé sans secousse de la maison paternelle au baptême du précurseur, il paraît avoir passé aussi sans commotion intérieure de l'école de ce dernier à celle de Jésus. Dans ce développement doucement progressif, nul dérbirement. Il n'eut qu'à suivre l'attrait intérieur, l'enseignement du Père, selon les expressions profondes dont il se sert lui-même, pour s'élever de degré en degré jusqu'au sommet de la vérité. C'est le chemin royal décrit dans cette parole du Seigneur à Nicodème : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière, parce que ses œuvres sont faites en Dieu » (Jean III, 21). Par ce caractère calme et continu de son développement, Jean se trouve être, dans le monde spirituel, l'antipode de Paul.

Le récit de sa vocation comme croyant nous a été conservé au chap. I^{er} de notre évangile. Car tout porte à croire que le disciple qui accompagna André à cette heure décisive de la fondation de la société nouvelle, n'était autre que Jean lui-même. Des rives du Jourdain, Jésus revint alors, avec lui et les quelques autres jeunes Galiléens qu'il s'était attachés en Galilée, à Cana d'abord, puis à Nazareth, qu'il quitta tôt après en compagnie de sa mère et de ses frères,

¹ Nous renvoyons pour la justification de ces données à l'exégèse de Jean I.

pour venir s'établir avec eux à Capernaüm (Jean II, 12; comp. Matth. IV, 13). Appartenant encore lui-même à sa famille, Jésus avait certainement renvoyé ces jeunes gens au sein de la leur. Mais lorsque, bientôt après, le moment arriva d'aller entreprendre son œuvre en Judée, dans la capitale théocratique, il dut les appeler à le suivre d'une manière permanente et rompre pour eux, comme pour lui, les liens de la famille. Ce nouvel appel eut lieu sur les bords du lac de Génézareth, près de Capernaüm. Il est raconté Matth. IV, 18 et parall.

Plus tard, le cortège de ses disciples devenant de plus en plus nombreux, il en choisit douze parmi eux, auxquels il conféra le titre spécial d'*apôtres* (Luc VI, 12 et suiv.; Marc III, 13 et suiv.). Au premier rang se trouvaient Jean et Jacques avec leurs deux amis Simon et André. Et bientôt, d'entre les quatre, les deux fils de Zébédée et Simon se trouvèrent honorés de l'intimité particulière de Jésus. C'est ainsi que nous les voyons seuls admis à la résurrection de la fille de Jaïrus et aux deux scènes de la transfiguration et de Gethsémané. Jean fut aussi chargé avec Pierre de la mission secrète de préparer la Pâque (Luc XXII, 8). Ce fut sans doute cette espèce de prédilection dont il était l'objet, ainsi que son frère, qui enhardit Salomé à demander pour eux les premières places dans le royaume du Messie.

Devons-nous admettre, en faveur de Jean, un degré de sélection plus étroit encore? Faut-il voir en lui ce disciple dont Jésus avait fait son ami, dans le sens le plus particulier du mot, et qui, dans le quatrième évangile, est plusieurs fois désigné comme *le disciple que Jésus aimait* (XIII, 23; XIX, 26; XX, 2; XXI, 7. 20 et suiv.)? C'était l'opinion unanime de l'Eglise dans le siècle qui suivit le temps des apôtres. Irénée dit : « Jean, le disciple du Seigneur, qui a reposé sur son sein, a aussi publié l'évangile lorsqu'il

demeurait à Ephèse en Asie ¹. » Polycrate, l'évêque d'Ephèse, dit expressément : « Jean, qui a reposé sur le sein du Seigneur... , est enseveli à Ephèse ². » Jean portait même ce titre : *le disciple qui repose dans le sein du Maître* (μαθητὴς ἐν τῷ στῆθι τοῦ κυρίου).

Lützelberger, le premier, a contesté cette application à Jean des passages cités et prétendu que le disciple aimé de Jésus était André, le frère de Pierre. Mais pourquoi cet apôtre, désigné plusieurs fois par son nom dans la première partie de l'évangile (I, 41. 45; VI, 8; XII, 22), serait-il tout à coup désigné, dans la seconde, par cette expression anonyme ? Späth a supposé que le disciple bien-aimé est celui qui est appelé Nathanaël (Jean I, 46 et suiv.); que ce nom, qui signifie *don de Dieu*, désigne le fils de Zébédée, comme le disciple idéal, le vrai don de Dieu à son Fils ³. Mais pourquoi, dans ce cas, le désigner tantôt sous le nom de Nathanaël (I, 46; XXI, 2), tantôt par cette périphrase mystérieuse ?

Holtzmann identifie également le disciple que Jésus aimait avec Nathanaël, mais en ne voyant plus dans ce personnage que le type purement idéal du paulinisme ⁴.

Scholten envisage aussi ce disciple **anonyme** comme un personnage fictif; ce serait le symbole du vrai christianisme, aux yeux de l'auteur, en opposition aux Douze ⁵.

Vaudrait-il la peine de réfuter de tels dérèglements d'imagination ? Au chapitre XIX, l'auteur fait bien de ce disciple un être réel, puisque c'est lui à qui Jésus confie sa mère et qui la reçoit dans sa maison; à moins qu'on ne

¹ *Adv. Hær.*, III, 1.

² Eusèbe, V, 24 (ἐν Ἐφέσῳ κεκοιμηται).

³ *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, de Hilgenfeld, 1868.

⁴ *Bibellexicon* de Schenkel, tome IV. art. Nathanaël.

⁵ Dans la brochure : *Der Apostel Johannes in Kleinasien*.

veuille interpréter aussi dans un sens symbolique cette mère confiée par Jésus et n'y plus voir autre chose que l'Eglise elle-même. Ce sens dépasserait encore en fait d'arbitraire les chefs-d'œuvre d'allégorisation auxquels ce passage a quelquefois donné lieu chez les catholiques.

En lisant le IV^e évangile, on ne peut douter que le disciple que Jésus aimait, n'ait été l'un des Douze, d'abord, puis l'un des trois qui ont joui de l'intimité particulière du Sauveur. Or Pierre, étant nommé plusieurs fois à *côté de* ce disciple, ne peut être l'apôtre ainsi désigné. Jacques est mort de trop bonne heure (dès l'an 44, Act. XII), pour que le bruit eût jamais pu se répandre dans l'Eglise qu'il ne mourrait point (Jean XXI). De ces trois, Jean est donc le seul auquel cette dénomination puisse convenir. C'est le résultat auquel on arrive également par une autre voie. Jean XXI, 2, sept disciples sont désignés : « Simon-Pierre, Thomas, appelé Didyme, Nathanaël, de Cana en Galilée, les fils de Zébédée, et deux autres disciples. » Parmi ces sept se trouvait celui que Jésus aimait, puisqu'il joue un rôle dans la scène suivante (v. 20 et suiv.). Or, ce ne peuvent être ni Pierre, ni Thomas, ni Nathanaël, qui sont tous désignés nommément dans le cours de l'évangile et dans ce passage même, ni les deux derniers disciples, qui ne sont pas nommés, comme n'appartenant pas au nombre des Douze. Il ne reste donc à choisir qu'entre les deux fils de Zébédée ; et entre les deux, comme nous venons de le voir, l'hésitation n'est pas possible.

Dans la conduite de Jean pendant le ministère de son Maître, deux traits nous frappent : une retenue poussée jusqu'à l'extrême réserve, et une vivacité allant parfois jusqu'à la violence. Le quatrième évangile aime à nous raconter les paroles marquantes de Pierre ; il parle des entretiens d'André et de Philippe avec Jésus, des manifesta-

tions de dévouement ou d'incrédulité de Thomas. Dans les synoptiques, Pierre parle à tout instant. Mais dans l'une et l'autre narration, Jean ne joue qu'un rôle très-secondaire et très-effacé. Trois paroles seulement lui sont attribuées dans notre évangile, et elles sont toutes trois remarquables par leur brièveté : « Maître, où demeures-tu ? » (I, 38.) — « Seigneur, qui est-ce ? » (XIII, 25.) — « C'est le Seigneur ! » (XXI, 7.) — Encore, de ces trois paroles, la première fut-elle probablement prononcée par André, et la seconde ne sortit de la bouche de Jean qu'à l'instigation de Pierre. Que signifie donc ce trait qui contraste en apparence avec la relation toute particulière de ce disciple avec Jésus ? Que Jean était une de ces natures qui vivent davantage au-dedans qu'au dehors. Tandis que Pierre occupait le devant de la scène, parlant ou agissant, Jean se tenait en arrière, observant, contemplant, s'abreuvant d'amour et de lumière et satisfait de son rôle de personnage muet qui convenait si bien à sa nature profonde et réceptive. On comprend le charme que ce caractère dut avoir pour le Seigneur. Il trouva dans cette relation, qui resta leur secret commun, ce complément que les natures viriles cherchent dans les liens de la famille.

À côté de ce trait, qui révèle un caractère naturellement timide et recueilli, nous rencontrons certains faits dans lesquels se trahit chez Jean une vivacité d'impression capable de s'exalter jusqu'à l'emportement ; ainsi quand, avec son frère, il propose à Jésus de faire descendre le feu du ciel sur la bourgade samaritaine qui a refusé de le recevoir (Luc IX, 54), ou lorsqu'il s'irrite à la vue d'un homme qui, sans se joindre aux disciples, se permet de chasser les démons au nom de Jésus, et qu'il lui interdit de continuer à en agir de la sorte (Luc IX, 49). On peut rapprocher de ces deux traits cette demande de la première place

dans le royaume messianique, par laquelle nous constatons l'alliage impur qui se mêlait encore à sa foi.

Comment expliquer deux traits de caractère en apparence si opposés ? Il existe des natures profondes, réceptives, qui ont l'habitude de renfermer au-dedans d'elles leurs impressions, et cela d'autant plus que ces impressions sont plus vives et saisissantes. Mais s'il arrive qu'une fois ces personnes cessent d'être maîtresses d'elles-mêmes, leurs émotions, longtemps contenues, éclatent alors en explosions soudaines qui plongent dans l'étonnement leurs entours. N'est-ce point à cet ordre de caractères qu'appartenait celui de Jean ? Et quand Jésus le surnommait, lui et son frère, *Boanerges, fils du tonnerre*¹ (Marc III, 17), pouvait-il mieux les dépeindre ? Je ne puis penser que, par ce surnom, Jésus ait voulu, comme l'ont cru tous les anciens, signaler l'éloquence qui les distinguait. Je ne saurais admettre, non plus, qu'il ait voulu perpétuer par là le souvenir de leur emportement dans un des cas indiqués. Nous sommes conduits, par ce qui précède, à une explication plus naturelle et plus digne de Jésus lui-même.

Comme l'électricité s'amasse peu à peu dans la nuée, jusqu'à ce qu'elle éclate subitement au dehors dans l'éclair et le coup de foudre, ainsi chez ces deux natures aimantes et passionnées les impressions s'accumulaient silencieusement jusqu'au moment où, le cœur débordant, elles prenaient brusquement et violemment leur essor. On se représente volontiers saint Jean comme une nature douce, plutôt qu'énergique, tendre jusqu'à la mollesse. Ses écrits n'insistent-ils pas avant et après tout sur la charité ? Les dernières prédications du vieillard n'étaient-elles pas : Aimez-vous ! Il est vrai ; mais on oublie d'autres traits de

¹ *Bené régés* (בני רגש).

nature différente, des premiers et des derniers temps de sa vie, qui révèlent chez lui quelque chose de décidé, de tranchant, d'absolu, de violent même.

Si nous tenons compte de l'ensemble des faits constatés, nous reconnaitrons en lui une de ces âmes sensibles, ardentes, passionnées de l'idéal, qui se donnent dès le premier regard, et sans réserve, à l'être qui leur paraît réaliser ce qu'elles ont rêvé, et dont le dévouement devient aisément exclusif et intolérant. Elles se sentent repoussées par tout ce qui ne sympathise pas à leur enthousiasme. Elles ne comprennent pas plus le partage du cœur qu'elles ne savent le pratiquer elles-mêmes. Tout pour tout ! C'est leur devise. Où ce tout n'est pas, il n'y a rien à leurs yeux. De telles affections ne sont pas sans renfermer un alliage d'impur égoïsme. Il faut une œuvre divine pour que le vrai dévouement qui en fait le fond ressorte à la fin dans toute sa sublimité. Telle fut, si nous ne nous trompons, l'histoire intime de Jean.

III

Jean à la tête de l'Eglise judéo-chrétienne.

Le rôle de Jean dans l'Eglise à la suite de la Pentecôte, fut celui que font pressentir ces antécédents. Sur ce théâtre où se meuvent et agissent Pierre, Jacques, frère de Jean, le premier martyr d'entre les apôtres, de simples aides apostoliques tels qu'Etienne et Philippe, Paul enfin et Jacques le frère du Seigneur, Jean ne paraît qu'en deux occasions : lorsqu'il monte au temple avec Pierre (Act. III), et lorsqu'il accompagne ce même apôtre en Samarie pour

achever l'œuvre commencée par Philippe (Act. VIII). Et dans ces deux circonstances, Pierre est chaque fois celui qui joue le rôle principal; Jean semble n'être que son auxiliaire. Nous l'avons vu : le disciple que Jésus aimait n'était pas un homme d'action extérieure, d'initiative, un conquérant; sa mission, comme son talent, étaient d'une nature plus spirituelle, plus élevée, et son heure ne devait sonner que plus tard. En attendant, un travail profond, continuation de celui que Jésus avait commencé chez lui, s'opérait dans son intérieur. En lui s'accomplissait cette promesse qu'il nous a lui-même conservée : « L'Esprit me glorifiera en vous. » Il s'était donné; il se retrouvait, comme un homme nouveau, en son Maître glorifié; et il se donnait mieux encore.

Pour le moment, d'ailleurs, il avait une tâche toute spéciale que ce Maître mourant lui avait léguée. A Pierre, Jésus avait confié la direction de l'Eglise; à Jean, les soins à donner à sa mère.

Où habitait Marie? Il est peu probable qu'elle éprouvât quelque attrait pour le séjour de Jérusalem. Ses plus chers souvenirs la rappelaient en Galilée. C'était là aussi, sur les bords du lac de Génézareth, que Jean possédait sans doute ce *chez-lui* où il la reçut et lui prodigua les soins de la piété filiale. Cette circonstance nous fait comprendre pourquoi il prit si peu de part, dans ces premiers temps, à l'œuvre de la mission. Enfin, s'il eût vécu à Jérusalem, Paul l'eût vu, sans doute, aussi bien que Pierre et Jacques, lors de son premier passage dans cette ville après sa conversion (Gal. I, 18. 19).

Cet état de choses changea après la mort de Marie. Des traditions postérieures, mais que rien n'empêche d'envisager comme fondées, placent cet événement vers l'an 48. Dès ce moment, Jean prit une part importante à la direction

de l'œuvre chrétienne. A l'époque de l'assemblée vulgairement appelée le concile de Jérusalem (Act. XV), en 50 ou 51, il rencontre Paul dans la capitale, et celui-ci le range (Gal. II) parmi ceux que l'on envisageait comme les *colonnes* de l'Eglise ¹. Ici se présente, au sujet de Jean, une question importante et fort discutée.

L'école de Tubingue attribue à ces trois personnages, Jacques, Pierre et Jean, qui représentaient l'Eglise judéo-chrétienne, une opinion opposée à celle de Paul au sujet du maintien des observances légales dans l'Eglise. La seule différence qu'elle reconnaisse entre les apôtres et les *faux frères intrus* dont parle Paul (Gal. II, 4) — et elle n'est pas à l'avantage des premiers — serait celle-ci : les faux frères, les intrus pharisaïques, tenaient bon vis-à-vis de Paul et tentaient de le faire plier, tandis que les apôtres, intimidés par son énergie et par l'éclat de ses succès chez les païens, abandonnaient *de fait* leur point de vue et consentaient malgré eux à partager avec lui le travail de la mission. Ce serait là la très-faible portée de ce signe de collaboration que les apôtres donnèrent à Paul et à Barnabas en leur tendant la main d'association au moment de la séparation (v. 9).

Si telle avait été la conviction personnelle de Jean, il saute aux yeux qu'il ne pourrait être l'auteur du quatrième évangile, ou qu'il ne pourrait l'être qu'à la condition d'avoir subi auparavant une complète transformation. De là l'intérêt qui s'attache à cette question.

Le point de vue de l'école de Tubingue a pour base une supposition : c'est que le principe de l'abolition de la loi est une découverte de Paul qu'il a trouvé le moyen d'im-

¹ Gal. II, 9 : « Jacques et Céphas et Jean, qui sont envisagés comme les colonnes. »

poser à l'Eglise. Mais est-il donc possible d'effacer de nos évangiles les éléments du plus pur spiritualisme renfermés dans l'enseignement de Jésus lui-même ? Cette seule sentence : « Ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui souille l'homme, mais c'est ce qui sort du *cœur de l'homme* ¹, » ne renferme-t-elle pas en principe l'abolition du Lévitique tout entier ? Quand Jésus se déclare, lui, le Fils de l'homme, *Seigneur même du sabbat* ², non pas pour se glorifier de cette prérogative assurément, mais pour faire pressentir que le jour viendra où il en fera réellement usage, ne sape-t-il pas par la base la vieille ordonnance sabbatique sous sa forme mosaïque et par là toute l'institution cérémonielle dont le sabbat était le centre ? Jésus, enfin, en comparant sa nouvelle économie à un *vêtement neuf* qui doit être substitué tout d'une pièce à l'ancien, vu qu'il serait inutile de chercher à rapiécer ce dernier ³, n'exprime-t-il pas lui-même, au sujet de la loi, un point de vue que l'apôtre des Gentils n'a pu dépasser ? Et ces paroles qui se trouvent dans nos trois synoptiques, ne sont-ce pas les apôtres qui les ont transmises à l'Eglise ? Et lors même qu'ils n'en auraient pas saisi dès l'abord toutes les conséquences pratiques, serait-il admissible que, quand ils se trouvèrent en face des assertions de Paul qui n'en étaient que l'application, celles-ci leur aient paru si étranges ? Indépendamment donc du récit des Actes, dont nous ne voulons pas faire usage ici, puisque l'école que nous combattons en suspecte la fidélité, nous devons conclure de tout cela, que ce qu'on appelle à tort le paulinisme, devait exister comme conviction latente dans l'esprit des apôtres, dans lequel ces paroles du Maître s'étaient ineffaçablement gravées.

¹ Matth. XV, 18-20; Marc VII, 18-20.

² Marc II, 28.

³ Matth. IX, 16 et parall.

Et en effet, si Paul n'eût pas compté sur l'assentiment des Douze, fût-il venu à Jérusalem invoquer leur autorité pour fermer la bouche aux judaïsants qui troublaient l'église d'Antioche, et *afin*, comme il le dit, *qu'il n'eût pas couru en vain* dans le passé et *ne courût pas en vain* dans l'avenir¹? Et cet espoir n'a point été déçu. Dans Gal. II, v. 6, il oppose expressément à l'étroitesse des faux frères (*les pharisiens qui avaient cru*, Act. XV, 5; XI, 3), la largeur des apôtres, qui ne lui *imposèrent* à l'égard des païens, comme condition d'entrée dans l'Eglise, rien qui dépassât l'*exposé* qu'il leur avait fait de sa manière de procéder jusqu'ici². D'où il résulte : 1° qu'en contradiction avec la conduite des faux frères, les apôtres reconnurent la liberté des païens à l'égard de la loi; 2° que l'observance légale n'était point à leurs yeux une condition de salut; 3° qu'ils ne la maintenaient, pour eux-mêmes et pour les croyants d'entre les Juifs, que comme institution nationale procédant de Dieu et dont Dieu seul pouvait les émanciper. La seule différence avec Paul, c'est que celui-ci voyait cette émancipation impliquée déjà dans la mort de la croix, comme il le démontre précisément à Pierre dans le discours rapporté Gal. II. La mission des apôtres auprès d'Israël ne leur eût pas permis d'ailleurs de rompre le lien extérieur qui les unissait à leur peuple. Ils auraient *couru en vain*, s'ils se fussent affranchis de ce joug, aussi bien que saint Paul s'il eût voulu l'imposer aux païens. Ils se trouvaient ainsi d'une manière permanente dans la position où Paul

¹ Comp. l'antithèse marquée : « *Mais* de la part de ceux qui sont les plus considérés (ἀπό δὲ τῶν δοξοῦντων εἶναι τι), » v. 6, avec le rôle des faux frères intrus, v. 4 et 5.

² Le rapport des mots *imposer* et *exposer* rend jusqu'à un certain point l'antithèse du προσανέθεντο (ajouter à), v. 6, et du ἀνεθέμην (exposer), v. 2.

se trouvait occasionnellement quand il avait à pratiquer ce principe : « se placer sous la loi avec ceux qui sont sous la loi » (1 Cor. IX, 20) ¹.

Irénée a retracé très-fidèlement cette ligne de conduite en ces mots : « Eux-mêmes (les apôtres) persévéraient dans les anciennes observances, se conduisant pieusement à l'égard de l'institution légale ; mais pour nous païens, il nous accordaient la liberté, nous remettant au Saint-Esprit ². »

La seconde partie du ch. II, relative au conflit entre Paul et Pierre à Antioche ³, confirme cette conclusion. Le décret de l'assemblée de Jérusalem, proposé par Jacques, aboutissait dans certaines circonstances, non prévues d'abord, à une contradiction. D'une part, les judéo-chrétiens devaient continuer à observer la loi. D'autre part, dans les églises où les deux éléments d'origine juive et païenne se trouvaient réunis, la communion fraternelle devenait impossible dans ces conditions. Or, c'est dans cette position que se trouvait l'église d'Antioche au moment où Pierre la visita. Suivant d'abord les généreuses inspirations de son cœur, l'apôtre fit prévaloir dans sa conduite le devoir de l'union, renonçant pour un temps à l'observation des ordonnances lévitiques. Mais c'était aux dépens de la teneur du décret ; et quand de nouveaux venus, arrivant de Jérusalem, le rappelèrent à la voie stricte tracée par ce document pour les judéo-chrétiens, il n'eut pas la hardiesse de rompre avec cette autorité ; il céda. Saint Paul appelle cela une *dissimulation* et une *hypocrisie*, expressions qui démontrent que Pierre n'avait pas cédé par conviction, mais par entraînement et par crainte. C'est ce qui résulte d'ail-

¹ Comp., Act. XXI, son vœu de naziréat à Jérusalem.

² *Adv. Hær.* III, 12.

³ Gal. II, 11 et suiv.

leurs de la parité établie par Paul entre sa conduite et celle de Barnabas, dont les principes étaient certainement d'accord avec ceux de Paul. (Comp. v. 1.) La conduite de Pierre en cette occasion ne peut donc pas plus servir à démontrer chez lui une conviction contraire à celle de Paul, que son reniement, dans la cour du souverain sacrificateur, ne peut prouver chez lui une défection de la foi.

On sait que ce ch. II des Galates est comme la ville forte de l'école de Tubingue, et l'on vient de voir cependant combien peu cette école a le droit de s'appuyer sur ce passage. Il n'est donc point nécessaire de statuer une révolution dans l'esprit de Jean, qui l'aurait rendu apte, après la Pentecôte, à devenir auteur du quatrième évangile. Il lui a suffi pour pouvoir écrire un livre tel que celui-là, de devenir, par la Pentecôte, un vrai croyant selon l'esprit et le cœur de Jésus.

IV

Jean en Asie-Mineure.

Depuis le concile de Jérusalem, nous perdons entièrement la trace de Jean, jusqu'au moment où la tradition nous le dépeint accomplissant son ministère apostolique au milieu des églises d'Asie-Mineure. Il n'est pas probable qu'il se soit rendu dans ces contrées éloignées avant la ruine de Jérusalem. Il accompagna plutôt l'Eglise judéo-chrétienne lorsqu'elle émigra en Pérée, au moment où éclata la guerre contre les Romains. Ce départ eut lieu vers l'an 67¹. Plus tard seulement, quand, à la suite de la

¹ Ewald, *Gesch. des Volks Israël*, t. VI, p. 642.

mort de Paul, et peut-être de celle de ses aides en Asie-Mineure, Tite, Timothée, les églises si importantes de cette contrée se trouvèrent privées de tout conducteur apostolique, Jean s'y transporta. Peut-être ne fut-il pas le seul apôtre ou personnage apostolique qui choisit ce séjour. D'anciennes traditions parlent du ministère de Philippe, soit l'apôtre, soit le diacre, à Hiérapolis; il se trouve aussi quelques indices d'un séjour d'André à Ephèse ¹. Comme le dit Thiersch, « le centre de gravité de l'Eglise n'était *plus* à Jérusalem, n'était *pas encore* à Rome; il était à Ephèse. » Semblable à un cercle de chandeliers d'or, les églises florissantes et nombreuses, fondées par Paul en Ionie et en Phrygie, étaient le point lumineux vers lequel se dirigeaient les regards de toute la chrétienté. « Depuis la ruine de Jérusalem, dit Lücke, jusque dans le cours du II^e siècle, l'Asie-Mineure fut la portion la plus vivante de l'Eglise. » Ce qui excitait l'intérêt pour ces églises, ce n'était pas seulement l'énergie de leur foi; c'était l'intensité de la lutte qu'elles avaient à soutenir contre l'hérésie. « Après mon départ, avait dit saint Paul aux pasteurs d'Ephèse et de Milet (Act XX, 29. 30), il entrera chez vous des loups ravissants qui n'épargneront point le troupeau; et du milieu de vous-mêmes s'élèveront des hommes qui diront des choses pernicieuses, afin d'entraîner les disciples après eux. » Cette prophétie s'était réalisée. Le maintien de la vérité évangélique réclamait à ce moment un puissant secours. Il n'est donc pas étonnant que Jean, l'un des derniers survivants parmi les apôtres, se soit senti appelé à remplacer dans ces contrées l'apôtre des Gentils, et à arroser, comme jadis Apollos l'avait fait en Grèce, ce que Paul avait planté.

¹ Ainsi dans le fragment dit de Muratori.

Les rapports sur ce séjour de Jean en Asie sont nombreux, positifs. Cependant Keim et Scholten, dans ces derniers temps, à l'exemple de Vogel, de Reuterdahl et surtout de Lützelberger, ont contesté la vérité de cette tradition. Le premier pense que le personnage nommé Jean qu'avait connu Polycarpe, n'était point l'apôtre, mais le presbytre du même nom qui doit avoir vécu à Ephèse vers la fin du I^{er} siècle; et qu'Irénée s'est figuré par erreur, ou un peu volontairement, que ce maître de son maître était l'apôtre. Ce serait le point de départ de l'erreur si généralement répandue dès lors. Scholten croit plutôt que, comme on attribuait faussement l'Apocalypse à l'apôtre Jean et que l'auteur de ce livre paraissait avoir vécu en Asie (Apoc. II et III), on aura conclu de ces fausses prémisses au séjour de l'apôtre Jean en Asie.

Commençons par constater la tradition, nous en apprécierons ensuite la valeur.

Irénée dit : « Tous les presbytres qui se sont rencontrés en Asie avec Jean, le disciple du Seigneur, rendent témoignage qu'il leur a transmis ces choses; car il a vécu avec eux jusqu'aux temps de Trajan¹. Et quelques-uns d'entre eux ont vu non seulement Jean, mais aussi d'autres apôtres². » Tout le passage, mais surtout la dernière phrase, implique qu'il s'agit de *l'apôtre*, et non de quelque autre Jean. C'est ce qui ressort plus positivement encore des paroles suivantes : « Ensuite Jean, le disciple du Seigneur, celui qui a reposé sur son sein, publia l'évangile pendant qu'il demeurait à Ephèse, en Asie.³ » Nous lisons ailleurs :

¹ Jusqu'à ces mots d'après le texte grec cité par Eusèbe, *H. E.*, III, 23, 3.

² Ces derniers mots d'après la traduction latine : *Adv. Hæres.* II, 22, 5.

³ Irénée, III, 1, 1 (Eusèbe V, 8, 4).

« Et l'église d'Ephèse, fondée par Paul, et dans laquelle Jean a demeuré jusqu'aux temps de Trajan, est aussi un témoin véridique de la tradition des apôtres. ¹ » Et encore : « Polycarpe n'avait pas seulement été instruit par les apôtres et vécu avec plusieurs hommes qui avaient vu Christ. Mais il avait été établi évêque dans l'église de Smyrne *par les apôtres* qui étaient en Asie, et nous l'avons vu nous-même, dans notre première jeunesse, car il a vécu très-longtemps et il est devenu très-âgé, et il a quitté la vie après un glorieux martyre, ayant constamment enseigné ce qu'il avait entendu *des apôtres*. ² » On ne peut donc douter que les paroles suivantes ne s'appliquent à l'apôtre : « Ce nombre (666) se trouve dans tous les manuscrits exacts et anciens, et il est attesté par tous ceux *qui ont vu Jean face à face*. ³ »

Ainsi parle Irénée dans son principal ouvrage. Outre cela nous possédons de lui deux lettres où il s'exprime dans le même sens. L'une est adressée à Florinus, son ancien condisciple auprès de Polycarpe, qui avait embrassé les doctrines gnostiques. Irénée lui dit : « Ce ne sont pas là les enseignements que t'ont transmis les anciens qui nous ont précédés et qui ont vécu après les apôtres ; car je t'ai vu, lorsque j'étais encore enfant, dans l'Asie-inférieure, auprès de Polycarpe.... Et je pourrais encore te montrer l'endroit où il était assis lorsqu'il enseignait et qu'il racontait *ses relations avec Jean et avec les autres qui ont vu le Seigneur*, et comment il parlait de ce qu'il avait entendu d'eux sur le Seigneur, sur ses miracles et sur sa doctrine, et comment il transmettait, en plein accord avec les Ecritures, tout ce qu'il avait reçu des témoins oculaires de la Parole

¹ III, 3, 4 (Eusèbe III, 23, 4).

² III, 3, 4 (Eusèbe IV, 14).

³ V, 30, 1 (Eusèbe V, 8).

de vie.¹ » L'autre lettre est adressée par Irénée à Victor, évêque de Rome, à l'occasion de la contestation engagée au sujet de la Pâque : « Lorsque le bienheureux Polycarpe, lui dit-il, visita Rome au temps d'Anicet, de légers différends s'étant manifestés sur quelques points, la paix fut bien vite conclue. Et ils ne se livrèrent pas même à une dispute sur la question principale. Car Anicet ne put dissuader Polycarpe *d'observer* [le 14 nisan, comme jour pascal], vu qu'il l'avait toujours observé avec Jean, le disciple de notre Seigneur, *et les autres apôtres* avec lesquels il avait vécu. Et de son côté, Polycarpe ne put persuader Anicet *d'observer* [ce même jour], celui-ci répondant qu'il devait maintenir la coutume qu'il avait reçue de ses prédécesseurs. Les choses étant ainsi, ils se donnèrent l'un à l'autre la communion, et dans l'assemblée Anicet céda l'office de l'eucharistie à Polycarpe, par honneur; et ils se séparèrent en paix. » Ainsi à Rome et en Gaule, non moins qu'en Asie-Mineure, Polycarpe était bien envisagé comme le disciple de Jean *l'apôtre*, et les arguments des évêques de Rome vinrent se briser deux fois au II^e siècle, en 160 (ou plutôt 155) et en 190, contre ce fait élevé pour tous au-dessus de toute contestation.

Nous trouvons en Asie-Mineure, vers 180, un autre témoin de la même tradition. Apollonius, écrivain anti-monétaniste, racontait, à cette époque, que Jean avait ressuscité un mort à Ephèse². Et c'est bien à l'apôtre qu'il attribue ce fait. Car il parle ici de l'auteur de l'Apocalypse, et l'on sait qu'à cette époque les églises d'Asie ne doutaient point de la composition de ce livre par l'apôtre.

¹ Eusèbe, V. 24.

² Eusèbe, V. 28 : « Il use aussi de témoignages tirés de l'Apocalypse de Jean, et raconte qu'un mort avait été ressuscité à Ephèse par le même Jean. »,

Mais antérieurement déjà à Irénée et Apollonius, Justin renferme quelques paroles relatives à Jean qui impliquent l'idée de son séjour en Asie. Il dit : « Un homme d'entre nous, *l'un des apôtres du Christ*, a prophétisé dans la révélation qui lui a été donnée (ἐν ἀποκαλύψει γενομένης αὐτῷ). » Le fait de la composition de l'Apocalypse en Asie n'étant pas douteux (quoique Scholten semble vouloir le contester), il résulte de cette parole de Justin qu'il s'est représenté l'apôtre habitant l'Asie. Cette déclaration est d'autant plus intéressante qu'elle se trouve dans le compte-rendu d'une discussion publique que Justin eut à soutenir à Ephèse même, avec un savant juif. L'écrit date de 150-160.

Nous possédons enfin un acte officiel, émanant des évêques d'Asie vers la fin du II^e siècle, qui atteste leur conviction unanime sur le fait qui nous occupe. C'est la lettre qu'adressa Polycrate, évêque d'Ephèse, à Victor, dans les mêmes circonstances qui provoquèrent celle d'Irénée citée plus haut (vers 190). Lui, dans la famille duquel la charge d'évêque de cette métropole était comme héréditaire (puisqu'il sept de ses parents l'avaient occupée avant lui), il écrit avec l'assentiment de tous les évêques de la province qui l'entourent, les paroles suivantes : « Nous célébrons le vrai jour..... Car quelques grandes lumières se sont éteintes en Asie et y ressusciteront au retour du Seigneur..... Philippe, l'un des douze apôtres....., et Jean, qui a reposé dans le sein du Seigneur, qui a été grand-prêtre et a porté la laine d'or, et qui a été témoin et docteur, et qui est enterré à Ephèse.... Tous ceux-là ont célébré la Pâque le quatorzième jour, selon l'évangile ¹. »

Tels sont les témoignages provenant d'Asie-Mineure. Ce ne sont pas les seuls. Nous pouvons en ajouter un prove-

¹ Eusèbe, V, 24, 3 (comp. III, 31, 3).

nant d'Égypte. Clément d'Alexandrie, vers 190, dans le préambule du récit de ce jeune homme que Jean retira, en Asie, de ses égarements, écrit ces mots : « Après que le tyran fut mort, Jean revint de l'île de Patmos à Ephèse, et là il visitait les contrées environnantes pour établir des évêques et organiser les églises ¹. »

Nous omettons les témoignages postérieurs (Tertullien, Origène, Jérôme, Eusèbe), qui s'appuient naturellement sur les rapports plus anciens.

Et par quels moyens cherche-t-on à ébranler une tradition si antique et si largement établie ?

Les Actes des apôtres, dit Keim, ne parlent pas d'un tel séjour de Jean en Asie. — Est-ce un homme sérieux qui parle ainsi ? Avec une telle logique, réplique Leuschner, on pourrait prouver aussi que Paul n'est point mort à cette heure. Comme si le livre des Actes était une biographie des apôtres, et comme s'il ne finissait pas avant le moment où Jean a pu habiter l'Asie !

Mais le silence des épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens et des épîtres pastorales ? ajoute Scholten. Comme si la composition de ces écrits au II^e siècle, était un fait si incontestablement démontré qu'on pût en faire le point de départ de conclusions ultérieures ! L'outrecuidance critique pourrait-elle aller plus loin ?

Mais on allègue avec plus d'apparence le silence des lettres d'Ignace et de celles de Polycarpe. Ignace rappelle aux Ephésiens, Polycarpe aux Philippiens, le ministère de Paul dans leurs églises ; ils se taisent tous deux sur celui de Jean en Asie ! — Mais en quels termes Ignace rappelle-t-il aux Ephésiens l'apôtre saint Paul ? « Vous êtes, leur dit-il, le lieu de passage (πάροδος) de ceux qui ont été enlevés à

¹ Τις ὁ σωζόμενος πλοῦσιος, c. 42 (comp. Eusèbe III, 24).

Dieu, les co-initiés de Paul le consacré..., sur les traces duquel puissé-je être trouvé ¹ ! » Riggerbach et Leuschner ont fait voir que ce n'est pas le ministère de Paul en général qui est ici rappelé, mais un trait spécial de sa vie, *son passage* en Asie-Mineure lorsque, ayant l'intention de se rendre à Rome, il fit aux presbytres de ces églises les adieux touchants rapportés dans le récit des Actes, et les associa en quelque sorte à la consécration de son martyre. L'analogie de ce moment avec la position d'Ignace, lorsqu'il écrivait aux Ephésiens, sur le chemin de Rome, saute aux yeux. Il n'y avait aucun rapprochement semblable à établir avec la vie de Jean. Il y a plus : au chap. XI de cette même lettre pourrait bien se trouver une allusion à la présence de Jean à Ephèse : « Les chrétiens d'Ephèse, dit Ignace, ont toujours vécu en plein accord (συνήνεσαν) avec les apôtres, dans la force de Jésus-Christ. » Qu'on n'oublie pas d'ailleurs qu'Ignace venait de Syrie et qu'il n'avait point connu Jean en Asie-Mineure.

Quant à Polycarpe, il écrit de Paul aux Philippiens (chap. 3) : « Ni moi, ni aucun autre semblable à moi, nous ne pouvons atteindre à la sagesse du bienheureux Paul, qui, lorsqu'il était auprès de vous, vous enseignait soigneusement la parole de la vérité ; » puis, c. 9, il leur rappelle l'exemple de patience « qu'ils ont vu de leurs propres yeux, non seulement en Ignace, mais en Paul lui-même. » Mais écrivant aux Philippiens pouvait-il leur parler ainsi de Jean qu'ils n'avaient sans doute jamais vu ni entendu ? Quelle différence avec Paul, qu'ils avaient vu tant de fois, et Ignace, qui venait de passer chez eux en se rendant à Rome !

L'objection semblable, tirée du récit de la mort de Polycarpe, dans les Actes de son martyre par l'église de Smyrne,

¹ *Ad Eph.*, c. 12.

n'est pas plus sérieuse. Il y avait soixante années que Jean n'était plus, et cette église n'aurait pu écrire sans faire mention de lui ! Hilgenfeld relève d'ailleurs avec raison le titre de *docteur apostolique* donné à Polycarpe (chap. 18), qui rappelle ses relations personnelles avec un ou plusieurs apôtres.

Mais Keim et Scholten trouvent l'argument le plus décisif dans le silence de Papias, bien plus dans la dénégation expresse de toute relation avec l'apôtre, que renferment ses expressions citées par Eusèbe. Irénée, il est vrai, ne les a pas comprises dans le même sens. Il croit pouvoir appeler Papias *auditeur de Jean* (ἰωάννου ἀκουστής). Mais, dit-on, c'est précisément là son erreur, qu'Eusèbe a relevée et qu'il a rectifiée par une étude plus approfondie des termes dont se servait Papias.

Les adversaires du séjour de Jean en Asie, s'emparent naturellement de l'interprétation d'Eusèbe pour accuser Irénée d'une confusion, soit semi-volontaire (Keim), soit calculée (Ziegler ¹), et rendre ainsi suspect son témoignage en général, sur la personne et l'évangile de Jean. L'importance de cette question est reconnue. Leimbach cite jusqu'à quarante-cinq écrivains qui l'ont traitée avec soin dans ces derniers temps. Nous sommes forcés de la considérer de très-près.

Avant tout, quelles sont l'époque de Papias et la date de son écrit ? Irénée ajoute au titre de *auditeur de Jean*, qu'il lui donne, celui de *compagnon de Polycarpe* (Πολυκάρπου ἐταῖρος). Ce terme désigne un *contemporain*. Or, les recherches les plus récentes placent le martyr de Polycarpe en 155 ou 156 ², et cette date paraît générale-

¹ *Irenæus*, 1871.

² Waddington, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, tome XXVI, 2^e partie, p. 232 et suiv.

ment adoptée aujourd'hui (Renan, Lipsius, Hilgenfeld). Comme Polycarpe lui-même déclare qu'il avait passé 86 ans au service du Seigneur, on doit placer sa naissance au plus tard en l'an 70. Si Papias était son contemporain, il a donc vécu entre 70 et 160, et si l'apôtre Jean est mort vers l'an 100, il a pu, chronologiquement parlant, être en contact avec lui jusqu'à l'âge de trente ans. Irénée appelle en même temps Papias un homme de l'antiquité chrétienne (*ἀρχαῖος ἀνὴρ*), qualité qu'allègue Eusèbe lui-même pour excuser la trop grande facilité avec laquelle Irénée a accueilli de sa part certains enseignements. Papias appartenait donc, aussi bien que Polycarpe, à la génération qui a immédiatement succédé aux apôtres. Il y a enfin, dans le fragment même que nous allons étudier, une expression qui nous conduit à la même conclusion. Papias dit qu'il s'informait « de ce *qu'avait dit* (*εἶπεν*) André, puis Pierre et Philippe, etc., etc., et de ce que *disent* (*λέγουσιν*) Aristion et Jean le presbytre, les disciples du Seigneur. » Cette opposition entre le présent *disent* et le passé *a dit* est trop marquée pour être accidentelle. Elle suppose, comme le reconnaissent aujourd'hui Keim, Hilgenfeld, Mangold, qu'au moment où Papias écrivait, les deux derniers personnages nommés vivaient encore ¹. Or, comme cette épithète : *les disciples du Seigneur*, ne peut dans ce contexte désigner que des disciples *personnels* de Jésus, à supposer qu'ils eussent eu quinze à vingt ans à la mort du Seigneur, ils en auraient eu 85 à 90 vers l'an 100. C'est donc, au plus

¹ Zahn et Riggenbach pensent que ce présent *disent* peut désigner seulement la permanence du *témoignage* de ces hommes; Leimbach, qu'il provient de ce que Papias croit les entendre parler encore. — Tout cela ne serait possible qu'autant que l'antithèse avec le passé précédent : *a dit*, n'existerait pas.

tard, entre 100 et 110, qu'a écrit Papias; il avait déjà 30 à 40 ans ¹.

Voici maintenant le fragment cité par Eusèbe², et la question sera de savoir si la relation personnelle de Papias avec Jean l'apôtre est *affirmée* (Irénée) ou *exclue* (Eusèbe) par les termes de ce Père.

« Or, je ne manquerai point d'ajouter aussi à mes explications (συγκρατᾷς³ ταῖς ἐρμηνείαις) tout ce que j'ai fort bien appris autrefois et fort bien retenu des Anciens (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων), en t'en garantissant la vérité. Car je ne prenais pas plaisir, comme le grand nombre, en ceux qui racontent beaucoup de choses, mais en ceux qui enseignent les choses vraies; ou en ceux qui répandent des commandements étrangers, mais en ceux qui répandent les commandements donnés à la foi par le Seigneur, et qui viennent ⁴ de la vérité elle-même. Et si parfois aussi, l'un de ceux qui ont accompagné les Anciens arrivait chez moi, (εἰ δέ που καὶ παρakoλouthήκως τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι), je m'enquérerais des paroles des Anciens (τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέχρινον λόγους): qu'a dit André ou Pierre (τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν), ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean ⁵, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur (ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν); puis *de ce que*

¹ Il faut être résolument décidé à créer une histoire à sa guise pour placer, comme ose le faire Volkmar, l'écrit de Papias en 165!

² H. E., III, 39.

³ Cette leçon (et non συντάξαι) paraît assurée; voir Leimbach.

⁴ L'équivoque de notre version reproduit le sens possible des deux leçons (παραγινόμενας et παραγινόμενοις) d'après lesquelles les mots *et qui viennent* se rapportent soit aux commandements, soit aux individus eux-mêmes.

⁵ M. Renan a proposé de retrancher du texte les mots: *ou Jean*. C'est absolument arbitraire, et dans ce cas la conclusion d'Eusèbe sur l'existence d'un second Jean perdrait sa base.

disent Aristion et le presbytre Jean, les disciples du Seigneur (ἃ τε ¹ Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν); car je ne présumais pas que ce qui se tire des livres pût m'être aussi utile que ce qui vient de la parole vivante et permanente [fidèlement transmise] ».

Il y a dans ce passage deux paragraphes distincts, dont le second commence avec les mots : *Et si parfois aussi*. Hilgenfeld et d'autres prétendent que ce second paragraphe n'est que le commentaire du premier et se rapporte au même fait. Mais cette interprétation fait violence au texte. Au lieu de « *et si parfois,* » Papias devait dire : *car* lorsque parfois. Puis les deux particules (δὲ καὶ, *de plus aussi*) indiquent évidemment une gradation, non une identité. Chaque paragraphe se rapporte donc à un fait distinct. Dans le premier, Papias parle de ce qu'il a appris et retenu jadis des Anciens eux-mêmes; dans le second, il mentionne les informations qui lui sont accidentellement parvenues dès lors par la bouche de visiteurs qui avaient été les compagnons de ces Anciens (*accompagné*), dans leurs courses missionnaires. Cette distinction explique l'emploi de la préposition παρὰ (dans la première proposition), dont le sens régulier et ordinaire est celui de la communication directe, personnelle, puis l'adjonction de l'adverbe jadis

¹ Papias substitue ici au pronom interrogatif τί (dans la proposition précédente) le pronom relatif ἃ, parce que l'idée de l'interrogation s'éloigne. Ce ἃ est objet d'ἀνέκρινον, parallèle à l'objet précédent : λόγους (ainsi aussi Holtzmann). Personne, je pense, ne sera tenté d'accepter la traduction de Leimbach : « . . . ou lequel (τίς) des disciples du Seigneur [a raconté] ce que disent soit Aristion soit Jean . . . » Il suffit du τε placé, comme il l'est, après ἃ, et non après Ἀριστίων, pour la réfuter. Et n'est-il pas évident que les mots ἃ τις ἔτερος sont la conclusion et comme l'*et cætera* de l'énumération? D'ailleurs qu'importe lequel des disciples a dit telle ou telle chose? Enfin l'ellipse du verbe!

(ποτέ) qui indique qu'il s'agit ici d'une relation rompue depuis longtemps; tandis que dans le second paragraphe, il s'agit de communications indirectes, mais plus récentes, par le moyen de personnages intermédiaires entre lui et les Anciens.

Mais qui sont ces Anciens? D'après l'un des écrivains qui ont traité ce sujet le plus récemment et de la manière la plus détaillée, Weiffenbach, ce seraient les presbytres des églises, disciples des apôtres. Papias formerait ainsi, dans la chaîne de la tradition, le *troisième* degré. Le premier serait les apôtres; le second, ceux qu'il appelle les Anciens, à savoir les *presbytres* établis par eux, et le troisième, Papias et ses contemporains. Cette explication n'est pas soutenable. Comment Papias, qui était aux yeux du disciple de Polycarpe, Irénée, un homme de l'antiquité chrétienne, et qui écrivait au temps où Aristion et le presbytre Jean, disciples immédiats de Jésus, vivaient encore, n'occuperait-il pas, dans l'échelle des autorités, le même degré que Polycarpe? Mais surtout, comment expliquer, dans ce sens du mot Anciens, le second paragraphe? Et d'abord l'expression: «quelqu'un qui avait accompagné les Anciens.» On *accompagnait* les apôtres dans leurs courses missionnaires, et c'était un titre d'honneur d'avoir rempli un pareil office. Le terme employé (παρὰκολουθεῖν) est consacré pour exprimer cette idée. Mais où est-il question du titre de compagnon *des disciples* des apôtres? Et comment parler des compagnons de *presbytres* qui ne voyageaient point et fonctionnaient dans une seule église? Puis l'expression même: quelqu'un qui avait accompagné les presbytres, n'aurait pas de sens, comme l'a montré Leimbach. Le nombre des presbytres ou anciens d'église était alors immense. Papias aurait donc dû dire: qui avait accompagné *quelqu'un des presbytres*. L'article les (οἱ) dé-

signe une totalité déterminée et restreinte, qui ne pouvait être que celle des apôtres eux-mêmes. Dans le sens contraire d'ailleurs, à quel degré Papias se ferait-il ici descendre? Non plus seulement au troisième, mais au quatrième! Premier degré: les apôtres; second: leurs disciples, les Anciens; troisième: ceux qui ont accompagné ces derniers et dont Papias reçoit la visite; quatrième: Papias lui-même. Il descendrait ainsi au-dessous d'Irénée qui occupe le troisième degré (1^o les apôtres, 2^o Polycarpe, 3^o Irénée), et qui pourtant envisage Papias comme l'un de ses Pères, un personnage d'une haute antiquité! Ce qui suit n'est pas moins décisif. De quoi s'enquérirait Papias auprès de ces visiteurs accidentels? De ce qu'ils avaient ouï raconter aux personnages énumérés en suite. Et qui sont donc ces personnages? Papias les désigne par leur nom. C'étaient André, Pierre, Philippe, Thomas, etc., *ou tel autre des disciples du Seigneur*.—Autant d'apôtres et de disciples de Jésus; mais nullement des disciples de ces personnages! Pour échapper à cette conclusion, Weiffenbach explique cette phrase ainsi: quand un visiteur qui avait accompagné les Anciens (les presbytres établis par les apôtres) arrivait chez moi, je *sondais* les paroles des Anciens [pour constater] ce qu'avaient dit André, Pierre, etc. Mais dans ce sens, Papias n'aurait-il pas dû dire: Je sondais les paroles des Anciens *au sujet de ce qu'avaient dit...* (περὶ τούτων ἃ εἶπεν)? D'après les termes, la phrase interrogative: *qu'a dit André*, etc., est le développement tout simple de l'expression précédente: les paroles des Anciens. On croit entendre Papias interroger son visiteur: qu'a raconté André, Pierre, etc., de ce qui s'est passé, de ce que Jésus a fait ou dit en telle circonstance?

Donc l'expression: *les Anciens*, comprend bien certainement, dans la pensée de Papias, les apôtres eux-

mêmes. Mais comprend-elle les apôtres *seuls* ? Non ; car on ne verrait pas dans ce cas pourquoi Papias n'aurait pas dit : *les apôtres*, au lieu de : *les Anciens*. Cette dernière expression a évidemment dans sa pensée une portée plus large. Elle désigne *tous les disciples immédiats du Seigneur*, qui ne sont point les apôtres seulement. C'est ce qui ressort des mots suivants : « et de ce que disent Aristion et Jean le presbytre, les disciples du Seigneur. » Ces deux personnages n'étaient pas apôtres ; et cependant c'étaient aussi des autorités pour Papias, parce qu'ils avaient vu et entendu le Seigneur. La terminologie de Papias se comprend donc parfaitement. Ce qu'étaient Papias, Polycarpe, pour Irénée, homme du troisième degré, les apôtres et tous les disciples immédiats de Jésus le sont pour Papias, homme du deuxième. C'est ainsi que, comme le dit bien Holtzmann, le terme d'Ancien (πρεσβύτερος) est d'une application relative et variable. Néanmoins, le sens du mot demeure : un vénéré Père et docteur, pour les hommes du degré subséquent.

Mais qu'est-ce donc que ce Jean, *le presbytre*, que Papias nomme ici avec Aristion et qu'il paraît distinguer de Jean l'apôtre nommé plus haut entre Jacques et Matthieu ? Zahn, Riggenbach, soutiennent que c'est toujours le même personnage, Jean l'apôtre, désigné sous deux rapports différents : la première fois, en tant que Papias avait communiqué avec lui *indirectement* par le moyen de ses visiteurs ; la seconde fois, en tant qu'il avait été *personnellement* son auditeur. Ils nient par conséquent l'existence d'un *presbytre* Jean, distinct de l'apôtre, et donnent tort à Eusèbe et raison à Irénée ¹. Mais cette explication me paraît incom-

¹ Leimbach arrive au même but, mais au moyen de la traduction impossible que nous avons indiquée plus haut.

patible avec les premiers mots du paragraphe : « *Si parfois aussi un de ceux qui avaient accompagné les Anciens, venait chez moi.* » Cette idée de personnages intermédiaires détermine le verbe : *je m'enquérerais* ; et c'est de celui-ci que dépend, comme objet, tout le reste de la phrase, y compris ce qui est dit d'Aristion et du presbytre Jean. Et par conséquent, dans les *deux* phrases du second paragraphe où Jean est nommé, il s'agit d'une communication *indirecte*. La seule explication possible est donc que Papias parle de deux personnages différents, dont l'un est mort (*ce qu'a dit, εἰπεν*), Jean l'apôtre, et dont l'autre vit encore (*ce que disent, λέγουσιν*), Jean le presbytre. Eusèbe a donc raison sur ce point : le passage de Papias prouve l'existence d'un autre Jean que l'apôtre. Mais Irénée se trompe-t-il nécessairement en affirmant (sur la foi de ce même passage, peut-être), que Papias avait été *auditeur de l'apôtre* ? Nullement. Seulement il faut tirer cette conclusion, non du second, mais du premier paragraphe ; je veux dire des mots : « Ce que j'ai bien appris et bien retenu *des Anciens*. » Nous avons reconnu qu'au premier rang de ces Anciens étaient les apôtres. Or, s'il y a eu des apôtres domiciliés en Asie, ce ne pouvaient être que Philippe et Jean. Voilà la première source où Papias avait puisé les renseignements dont il appuyait ses explications des paroles du Seigneur. Elle fait l'objet du premier paragraphe. Le second se rapporte à une deuxième source d'un ordre inférieur (*et si de plus aussi*) ; ce sont les rapports que lui faisaient certains visiteurs qui, plus tard, avaient conversé avec ces mêmes apôtres et les derniers disciples survivants de Jésus (Aristion et le presbytre Jean), avec lesquels Papias ne pouvait plus communiquer directement, comme il l'avait fait jadis dans sa jeunesse.

De cette manière tout est clair. Papias a puisé des ma-

tériaux pour ses explications à deux sources étrangères : l'une immédiate, *les Anciens*, avec lesquels il a communiqué dans un temps plus reculé ; l'autre, médiate et plus récente, *les visiteurs* qui ont communiqué avec des Anciens soit morts (les apôtres énumérés), soit encore vivants (Aristion, Jean le presbytre). Il reste à expliquer ce titre de *presbytre* donné au Jean compagnon d'Aristion. Ce terme doit sans doute être entendu ici dans un sens technique, comme titre ecclésiastique : *presbytre* ou *ancien d'église*. Ce qui le prouve, c'est qu'il n'est point appliqué à Aristion, auquel cependant il eût convenu aussi bien qu'à Jean, s'il eût conservé le sens où il est pris dans les lignes précédentes ¹. Si donc Eusèbe a conclu avec raison du passage de Papias à l'existence d'un second Jean, il a eu tort d'accuser, sur la foi de ce passage, l'exactitude d'Irénée quand celui-ci fait de Papias *l'auditeur* de l'apôtre Jean. Et il n'y a à tirer de ce fragment, conservé par lui, aucune conclusion contraire au séjour de Jean en Asie-Mineure. Les expressions de Papias, bien comprises, impliquent bien plutôt ce fait, qu'Eusèbe d'ailleurs ne songeait point à nier. Ce qui seul lui importait dans son interprétation de Papias, c'était de constater par ce Père lui-même l'existence d'un second Jean, sur le compte duquel on pût mettre la composition de l'Apocalypse, dès que, comme lui et d'autres, on ne l'envisageait plus comme un écrit proprement apostolique.

Mais — et c'est ici le grand argument de Keim — si Irénée s'était trompé en prétendant que le Jean connu par Polycarpe était l'apôtre, tandis que ce personnage n'était que le presbytre ? Et si cette erreur d'Irénée avait égaré toute la tra-

¹ Si les deux petites épîtres sont de l'apôtre, et non du presbytre, il est probable qu'on appelait le premier *l'Ancien* tout court, dans un sens exceptionnel et sans ajouter le nom propre.

dition ? Keim appuie cette assertion sur cette expression d'Irénée lui-même dans sa lettre à Florinus, quand il parle de ses relations avec Polycarpe : « *Lorsque j'étais encore enfant* » (παῖς ἔτι ὄν), et sur cette autre semblable, dans son grand ouvrage, à la même occasion : « *Dans notre première jeunesse* » (ἐν τῇ πρώτῃ ἡλικίᾳ ἡμῶν). Mais tout connaisseur de la langue grecque sait bien que de telles expressions, en particulier le terme traduit par *enfant* (παῖς), désignent souvent un *jeune homme*¹; et un jeune chrétien déjà en âge d'entendre Polycarpe eût-il pu confondre, en écoutant ses récits, un simple presbytre avec l'apôtre Jean ? D'ailleurs Polycarpe lui-même vint à Rome peu de temps avant son martyre; il en appela lui-même devant Anicet à l'autorité de l'apôtre pour appuyer la pratique pascale d'Asie-Mineure. Le malentendu, s'il avait existé, se serait infailliblement éclairci alors. Enfin, le témoignage d'Irénée reposât-il même sur une erreur, il ne peut avoir eu sur la tradition l'influence décisive qu'on lui attribue. Car il existe d'autres rapports contemporains du sien et qui en sont nécessairement indépendants, comme ceux de Clément en Egypte et de Polycrate en Asie-Mineure. — ou même antérieurs au sien, comme ceux d'Apollonius, en Asie, de Polycarpe, à Rome, et de Justin. Et c'est par conséquent tenter l'impossible que de faire procéder d'Irénée la tradition sur ce point. Irénée, écrivant en Gaule vers 185, aurait-il entraîné après lui tous ces écrivains ou témoins dont la chaîne remonte de 190 à 150, et cela dans toutes les parties du monde !²

¹ Jean est appelé παῖς, chez les Pères, au moment où il devient disciple de Jésus.

² On a fort valoir contre le témoignage de Polycrate l'erreur renfermée dans sa lettre à Victor quant au *diacre* Philippe, qu'il dit avoir été *l'un des Douze*. L'hypothèse de Steitz qui envisage les

Scholten est convenu de l'impossibilité d'expliquer l'erreur à la manière de Keim ¹. Il pense qu'elle est provenue de l'Apocalypse, que l'on attribuait à l'apôtre Jean et qui paraissait avoir été composée en Asie ².

Mangold lui-même a répondu avec une parfaite justesse que c'est au contraire la certitude du séjour de Jean en Asie qui seule a pu porter les églises de ce pays à lui attribuer la composition de l'Apocalypse ³. Si Justin lui-même, pendant qu'il séjournait à Ephèse où il soutint sa dispute publique avec Tryphon, n'y avait pas acquis la certitude du séjour de Jean dans cette contrée, eût-il pu imaginer de lui attribuer un livre dont les premiers chapitres supposent aussi évidemment une origine asiatique ?

Du reste cette tradition était tellement répandue dans les églises d'Asie-Mineure qu'Irénée dit avoir connu *plusieurs presbytres* qui, en raison de leurs *relations personnelles* avec l'apôtre Jean, témoignaient de l'authenticité du nombre 666 (en opposition à la variante 616). Enfin, comment se défaire du témoignage renfermé dans la lettre à Florinus ? Scholten a essayé, il est vrai, de prouver l'inauthenticité de ce document. Hilgenfeld appelle cette tentative une *entreprise désespérée* ⁴. Nous ajouterons : et inutile, même en cas de réussite, car la lettre d'Irénée à

mots : qui *était l'un des Sept*, comme interpolés dans le texte d'Actes XXI, 8, ferait tomber l'objection. Mais en tous cas il y a une grande différence entre un homme apostolique, tel que l'évangéliste Philippe, qui joue un si grand rôle dans le récit des Actes et qui pouvait aisément être confondu avec l'apôtre, et un homme aussi obscur que le presbytre Jean.

¹ Il donne raison à Steitz, qui a prouvé que l'idée du séjour de Jean existait déjà lorsqu'Apollonius et Irénée écrivaient.

² Keim ne repousse pas entièrement cette explication. Il dit : « L'Apocalypse vint aussi en aide. »

³ Notes, dans la 3^e édition de l'*Introduction* de Bleek, p. 168.

⁴ *Einleitung*, p. 397.

Victor, qu'on n'essaie pas de contester, demeure et suffit. Rien d'ailleurs de plus faible que les arguments par lesquels Scholten chercher à justifier cet acte de violence critique¹. Il n'y a qu'une raison réelle; c'est celle qui ressort de cet aveu : Si la lettre était authentique, on ne pourrait plus nier la relation personnelle de Polycarpe avec Jean l'apôtre. Eh bien ! nous pouvons bien le dire : l'authenticité de cette lettre demeurant inattaquable, de l'aveu de Scholten lui-même la relation personnelle de Polycarpe avec Jean l'apôtre ne peut être niée.

Mais on prétend que l'Apocalypse, supposant la mort de tous les apôtres comme un fait consommé, et cela en l'an 68², l'apôtre Jean ne saurait avoir vécu encore vers l'an 100. Et quelle est donc la parole de l'Apocalypse d'où l'on conclut à la mort de tous les apôtres ? La voici (d'après le texte aujourd'hui avéré), XVIII, 20 : « Réjouis-toi, ciel, et vous les saints et les apôtres et les prophètes (οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται), de ce que Dieu a tiré de la terre la vengeance qui vous était due. » Ce passage prouve assurément qu'à la date de la composition de l'Apocalypse il y avait dans le ciel des saints, des apôtres et des prophètes, qui avaient subi le martyre. Mais « des apôtres » ne sont pas *tous* les apôtres, pas plus que « des saints » ne sont *tous* les saints !³

¹ Ainsi il demande comment Eusèbe s'est procuré cette lettre; comment la relation de Polycarpe avec Jean est compatible avec sa mort en 168 (il faut dire 156); pourquoi Irénée ne rappelle pas à Florinus sa qualité de presbytre de l'église romaine; et autres arguments de cette force!

² Nous ne discutons pas ici cette date prétendue de l'Apocalypse; nous croyons en avoir démontré ailleurs la fausseté. *Etudes bibliques*, tome II, 5^e étude.

³ Sur l'objection tirée du récit du meurtre de Jean par les Juifs dans la chronique de Georges Hamartôlos, voir p. 77 et suiv.

Ainsi s'évanouissent les objections que des préoccupations théologiques ont fait naître contre le fait historique, unanimement constaté, du séjour de Jean en Asie ¹.

La tradition n'atteste pas seulement d'une manière générale le séjour de Jean en Asie ; elle rapporte en outre plusieurs traits particuliers qui peuvent bien avoir été amplifiés, mais qui ne sauraient être entièrement controuvés. Dans tous les cas, ces anecdotes supposent une conviction bien établie de la réalité de ce séjour.

C'est, par exemple, la rencontre de Jean avec l'hérétique Cérinthe dans un bain public à Ephèse. « Il existe encore, dit Irénée (*Adv. Hær.* III, 3. 4), des gens qui ont entendu raconter à Polycarpe que Jean, étant entré dans une maison de bains à Ephèse, et ayant aperçu Cérinthe dans l'intérieur, s'éloigna brusquement, sans s'être baigné, en disant : Sortons, de peur que la maison ne s'écroule, puisque là se trouve Cérinthe, l'ennemi de la vérité. » Ce trait si bien attesté rappelle la vivacité d'impression du jeune apôtre, qui refusait le droit de guérir par le nom de Jésus à ce croyant qui ne marchait pas extérieurement avec

¹ Dans aucune question peut-être on n'observe aussi distinctement l'influence décisive de la volonté sur l'appréciation des faits. Hilgenfeld, disciple de Baur, et Baur lui-même ont besoin du séjour de Jean en Asie. C'est la base de leur argumentation tirée de l'Apocalypse et de la dispute de la Pâque contre l'authenticité de notre évangile. Qu'arrive-t-il ? Ils trouvent les témoignages qui attestent ce fait parfaitement convaincants. Mais Keim, pour qui ce séjour est un fait très-gênant (parce que la date reculée qu'il assigne à la composition de notre évangile serait trop rapprochée du temps de ce séjour), déclare sans valeur tous les témoignages qui l'attestent. Que penser après cela de l'objectivité si vantée des études historico-critiques ? Non ! Ce sont trop souvent les opinions qui font les faits et non les faits qui fondent les opinions. Sous chaque jugement critique il y a une sympathie ou une antipathie qui incline l'intelligence.

les apôtres, ou qui prétendait faire descendre le feu du ciel sur la bourgade samaritaine hostile à Jésus. Ou bien encore c'est le trait, raconté par Clément d'Alexandrie, du jeune homme que Jean avait confié à un évêque d'Asie-Mineure, et que le vieil apôtre parvint à ramener de la voie criminelle dans laquelle il s'était engagé. Ce trait rappelle l'ardeur d'amour du jeune cœur qui, à la première rencontre avec Jésus, s'était tout entier donné à lui et qui était ainsi devenu le disciple que Jésus aimait ¹.

¹ Voici ce trait, chargé des amplifications rhétoriques de Clément, tel qu'il se trouve dans *Quis dives salvus*, c. 42 :

« Ecoute ce que l'on raconte (et ce n'est pas un conte, mais une histoire vraie), de l'apôtre Jean : Lorsqu'il fut de retour de Patmos à Ephèse, après la mort du tyran, il visitait les contrées environnantes pour établir des évêques et constituer les églises. Un jour, dans une ville voisine d'Ephèse, après avoir exhorté les frères et réglé les affaires, il aperçut un vif et beau jeune homme et se sentant aussitôt attiré vers lui, il dit à l'évêque : « Je le place sur ton cœur et sur celui de l'église. » L'évêque promit à l'apôtre de prendre soin de lui. Il le recueillit dans sa maison, l'instruisit et le surveilla jusqu'à ce qu'il put l'admettre au baptême. Mais après qu'il eut reçu le sceau du Seigneur, l'évêque se relâcha dans sa surveillance. Le jeune homme, affranchi trop tôt, fréquenta une mauvaise société, se livra à toutes sortes d'excès, et finit par arrêter et piller les passants sur le grand chemin. Comme un cheval fougueux, quand une fois il a quitté la voie, s'élance aveuglément dans le précipice, ainsi, entraîné par sa nature, il se plongeait dans l'abîme de la perdition. Désespérant désormais de la grâce, il voulait au moins faire encore dans cette vie criminelle quelque chose de grand. Il réunit ses compagnons de débauche et en forme une bande de brigands dont il devient le chef, et bientôt les surpasse tous en soif de sang et de violence.

» Après un certain laps de temps, Jean revient dans cette même ville; ayant terminé tout ce qu'il avait à y faire, il demande à l'évêque : « Eh bien ! restitue maintenant le gage que moi et le Seigneur t'avons confié devant l'église. » Celui-ci, effrayé, croit qu'il s'agit d'une somme d'argent qui lui aurait été confiée : « Non point, répond Jean, mais le jeune homme, l'âme de ton frère ! » Le vieillard pousse un soupir et répond en fondant en larmes : « Il est

Clément dit que l'apôtre revint de Patmos à Ephèse, après la mort du tyran. Tertullien (*de prescript. hæc.* 36) rapporte que cet exil fut précédé d'un voyage à Rome ; et il ajoute le détail suivant : « Après que l'apôtre eut été plongé dans l'huile et en fut sorti sain et sauf, il fut exilé dans une île. » D'après Irénée, il paraîtrait que ce tyran était Domitien¹. Quelques savants prétendent retrouver cette idée d'un supplice subi par Jean dans l'épithète de *témoin* (ou *martyr*) donné à Jean par Polycrate. Mais peut-être n'y a-t-il dans ce récit qu'une fiction imaginée sur le

mort ! » — « Mort ! répond le disciple du Seigneur ; et de quel genre de mort ? » — « Mort à Dieu ! Il est devenu un impie puis un brigand. Il occupe avec ses compagnons le haut de cette montagne. » A l'ouïe de ces paroles, l'apôtre déchire ses vêtements, se frappe la tête et s'écrie : « Oh ! à quel gardien ai-je confié l'âme de mon frère ! » Il prend un cheval et un guide et va droit au lieu où sont les voleurs. Il est saisi par les sentinelles, et, bien loin de chercher à s'échapper, il dit : « C'est pour cela même que je suis venu, conduisez-moi à votre chef. » Celui-ci tout armé attend son arrivée. Mais dès qu'il reconnaît dans l'arrivant l'apôtre Jean, il s'enfuit. Jean, oubliant son âge, court après lui en criant : « Pourquoi me fuis-tu, ô mon fils, moi ton père ? Toi armé, moi vieillard désarmé ? Aie pitié de moi ! Mon fils, ne crains pas ! Il y a encore pour toi espérance de vie ! Je veux moi-même me charger de tout auprès de Christ. S'il le faut, je mourrai pour toi, comme Christ est mort pour nous. Arrête-toi ! Crois ! C'est Christ qui m'envoie ! » Le jeune homme, en entendant ces paroles, s'arrête, les yeux baissés. Puis il jette ses armes et commence à trembler et à pleurer amèrement. Et quand le vieillard arrive, il embrasse ses genoux et lui demande pardon avec de profonds gémissements ; ces larmes sont pour lui comme un second baptême, seulement il refuse et cache encore sa main droite. L'apôtre, se portant caution pour lui devant le Sauveur, lui promet avec serment son pardon, se jette à genoux, prie, et le prenant enfin par cette main qu'il retire, le ramène dans l'Eglise, et là combat si ardemment et combat si puissamment par le jeûne et par ses discours, qu'il peut enfin le rendre au troupeau comme un exemple de vraie régénération. »

¹ Car dans *Adv. hæc.*, V, 33, il place la composition de l'Apocalypse sous Domitien.

thème de cette parole adressée par Jésus aux deux fils de Zébédée : « Vous serez baptisés du baptême dont je dois être baptisé, » parole dont on cherchait en vain la réalisation littérale dans la vie de Jean. Quant à l'exil de Patmos on pourrait supposer aussi que ce récit n'est qu'une conclusion tirée de Apoc. I. Cependant Eusèbe dit : « *La tradition porte* » (ἡ παράδοσις ἔχει); et comme l'histoire constate des exils de ce genre, sous Domitien, et cela précisément pour crime de foi chrétienne ¹, il pourrait bien y avoir là plus qu'une combinaison exégétique. Cet exil et la composition de l'Apocalypse sont placés par Epiphane sous le règne de Claude (de l'an 41 à l'an 54). Cette date est positivement absurde, puisqu'à cette époque les églises d'Asie-Mineure, auxquelles est adressée l'Apocalypse, n'existaient pas. M. Renan (*L'Antéchrist*, p. 27 et suiv.) a supposé que la légende du martyre de Jean pourrait provenir du fait que cet apôtre aurait eu un jugement à subir à Rome à la même époque que Pierre et Paul. Cette hypothèse n'est pas suffisamment appuyée. D'après l'écrivain anti-montaniste Apollonius, vers 180, Jean aurait ressuscité un mort à Ephèse (Eusèbe, V, 18). Augustin parle d'une coupe de poison qu'il aurait bue lui-même sans en ressentir d'atteinte ; peut-être deux légendes en rapport avec Matth. X, 8 et Marc XVI, 48.

Clément d'Alexandrie décrit le ministère d'édification et d'organisation qu'exerçait l'apôtre en Asie. Il visitait les églises, établissait des évêques et réglait les affaires. Rothe, Thiersch, Néander lui-même ², attribuent à l'influence exercée par lui la constitution si ferme des églises d'Asie-Mineure durant le II^e siècle, dont nous trouvons déjà les

¹ *H. E.*, III, 18.

² *Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche*, tome II, p. 430.

premières traces dans l'Apocalypse (*l'ange* de l'église) et un peu plus tard dans les lettres d'Ignace. L'histoire constate donc le passage, dans ces églises, d'un apôtre tel que Jean, capable de couronner l'édifice élevé par Paul. Mais le plus beau monument du passage de Jean dans ces contrées est la maturité de foi et de vie chrétienne à laquelle furent élevées les églises d'Asie. Polycrate, dans son langage enthousiaste, nous représente saint Jean dans cette période de sa vie comme le grand-prêtre qui portait sur son front la lame d'or avec l'inscription : Sainteté à l'Eternel. « Jean, dit-il, qui a reposé sur le sein du Seigneur et qui est devenu sacrificateur portant la lame d'or, et témoin et docteur. » On a cherché à rendre ce passage absurde en le prenant dans un sens littéral ; mais la pensée du vieil évêque est claire. Jean, le dernier survivant de l'apostolat, avait laissé dans l'église d'Asie l'impression d'un pontife sur le front duquel rayonnait l'éclat spirituel de la sainteté de Christ. Peut-être, dans cette description de l'apôtre, Polycrate fait-il allusion aux trois livres principaux qui lui étaient attribués : par le titre de *sacrificateur* portant le bandeau sacerdotal, à l'Apocalypse ; par celui de *témoin*, à l'évangile ; par celui de *docteur* enfin, à l'épître.

L'heure du travail avait sonné en premier lieu pour Simon Pierre. Il avait fondé l'Eglise en Israël et planté l'étendard de la nouvelle alliance sur les ruines de la théocratie. Paul avait suivi : son œuvre avait été d'affranchir l'Eglise des étreintes du judaïsme mourant et d'ouvrir aux Gentils la porte du royaume de Dieu. Alors enfin sonna l'heure de Jean, de celui qui avait été le premier et que son Maître réservait pour le dernier. Il consumma la fusion de ces éléments hétérogènes et conduisit l'Eglise à la perfection relative dont elle était alors susceptible.

D'après toutes les traditions ¹, Jean n'eut jamais d'autre épouse que l'Eglise du Seigneur, ni d'autre famille que celle qu'il salue du nom de : *mes enfants*, dans ses épîtres. De là l'épithète de *virginal* (ὁ παρθένος), par laquelle il était souvent désigné (Epiphane et Augustin).

On trouve chez Jean Cassien une anecdote qui peint bien le souvenir qu'il avait laissé en Asie ².

V

La mort de saint Jean.

Tous les rapports des Pères, relatifs à la fin de Jean, sont d'accord sur ce point que sa vie s'est prolongée jusqu'aux limites de l'extrême vieillesse. Jérôme (Ep. aux Gal. VI, 10) rapporte qu'ayant atteint le plus grand âge et étant trop faible pour pouvoir se rendre encore dans les assemblées de l'église, il s'y faisait porter par des jeunes

¹ Tertullien. *De monogamia*. XVII : Ambrosiaster sur 2 Corinth. XI, 2 : « Tous les apôtres, excepté Jean et Paul, ont été mariés ».

² Nous la transcrivons de l'*Introduction* de Hilgenfeld, p. 405 : « On rapporte que le bienheureux évangéliste Jean caressait un jour doucement une perdrix et qu'un jeune homme revenant de la chasse, le voyant ainsi, lui demanda tout étonné comment un homme si illustre pouvait se livrer à une occupation si futile. Que portes-tu dans ta main ? répondit Jean. Un arc, dit le jeune homme. — Pourquoi n'est-il pas tendu comme à l'ordinaire ? — Pour ne pas lui ôter, en le courbant d'une manière trop constante, l'élasticité qu'il doit posséder au moment où je lancerai la flèche. — Ne te choque donc pas, jeune homme, de ce court soulagement que nous accordons à notre esprit, qui autrement, perdant son ressort, ne pourrait nous seconder lorsque le besoin le réclame. » Ce trait est en tout cas un témoignage de l'impression calme et sereine qu'avait laissée dans l'Eglise la vieillesse de Jean.

gens, et que n'ayant plus la force de parler beaucoup, il se contentait de dire : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » Et comme on lui demandait pourquoi il répétait toujours cette unique parole, sa réponse fut : « Parce que c'est le commandement du Seigneur, et que si cela se fait, assez se fait. » D'après le même Jérôme, il mourut accablé de vieillesse, 68 ans après la Passion du Seigneur, c'est-à-dire vers l'an 100. Irénée dit « qu'il vécut jusqu'au temps de Trajan, » c'est-à-dire jusqu'après l'an 98. D'après Suidas, il aurait même atteint l'âge de 120 ans. La lettre de Polycrate constate qu'il fut enterré à Ephèse (οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμῃται). On montrait même dans cette ville deux tombeaux dont chacun devait être celui de l'apôtre (Eusèbe, *H. E.* VII, 25; Jérôme, *de vir. ill.* c. 9), et c'est par ce fait qu'Eusèbe cherche à confirmer l'hypothèse d'un second Jean, appelé *le presbytre*, contemporain de l'apôtre. On avait aussi conçu l'idée que Jean serait exempt de la nécessité de payer à la mort le tribut commun. On citait cette parole que Jésus lui avait adressée (Jean XXI, 22) : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » Et nous apprenons par saint Augustin que sa mort elle-même ne fit pas disparaître cette idée étrange. Dans le traité 124, sur l'évangile de Jean, il rapporte que, d'après plusieurs, l'apôtre vivait encore, dormant paisiblement dans son sépulcre, ce dont la terre doucement agitée par son haleine fournissait la preuve. Isidore de Séville ¹ rapporte qu'ayant senti venir le jour de son départ, Jean fit creuser son sépulcre et que, disant adieu à ses frères, il s'y coucha comme dans un lit, ce qui fait que plusieurs prétendent qu'il vit encore. On a

¹ *De ortu et obitu patrum*, 71.

été plus loin et l'on a prétendu qu'il avait été enlevé au ciel, comme Enoch et Elie ¹.

Un fait plus important serait celui qui est rapporté dans un fragment de la chronique de Georges Hamartôlos (IX^e siècle), publié par Nolte ². « Après Domitien régna pendant un an Nerva, qui, ayant rappelé Jean de l'île, lui permit de demeurer à Ephèse (ἀπέλυσεν ὁ βασις ἐν Ἐφέσῳ). Resté seul survivant d'entre les douze disciples, après avoir composé son évangile, il fut jugé digne du martyre; car Papias, évêque de Iliérapolis, qui fut témoin du fait (ἀποτόπις τούτου γενόμενος), raconte dans le second livre des *discours du Seigneur* qu'il fut tué par les Juifs (ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνταθέθη), accomplissant ainsi, aussi bien que son frère, la parole que le Christ avait prononcée sur lui : Vous boirez la coupe que je dois boire. Et le savant Origène aussi, dans son explication de Matthieu, affirme que Jean a ainsi subi le martyre. »

Keim et Holtzmann, envisageant aussitôt ce fait comme avéré et le plaçant sans hésitation en Palestine, parce qu'il s'agit *des Juifs*, en ont tiré une preuve *sans réplique* contre le séjour de Jean en Asie-Mineure ³. Ce procédé ne prouve qu'une chose : combien la science elle-même est crédule à l'égard de ce qu'elle désire. Et d'abord, n'y avait-il donc pas à Ephèse aussi des Juifs capables de tuer l'apôtre ⁴? Puis le fragment lui-même ne place-t-il pas la scène

¹ Hilgenfeld cite en preuve Pseudo-Hippolyte, Ephrem d'Antioche et les *Acta Johannis* dans le recueil d'Actes apocryphes publié par Tischendorf, 1851.

² *Theol. Quartalschrift*, 1862.

³ Keim, *Geschichte Jesu*, 3^e éd., t. I, p. 42 : « Un témoignage, nouvellement découvert, qui met fin à toutes les illusions. »

⁴ Ceux qui ont visité à Smyrne le tombeau de Polycarpe et qui ont reçu des mains des enfants juifs une grêle de pierres en passant dans le quartier israélite, savent quelque chose du fanatisme des Juifs d'Asie encore à cette heure. Qu'était-ce alors !

en Asie : « Nerva permit à Jean de retourner à Ephèse. » Bien plus, c'est comme ayant été *témoin* de la scène que Papias doit l'avoir racontée. Papias vivait-il en Palestine ! Enfin supposez que cette notice déplût à nos critiques et contredit leur système, ils sauraient bien demander, dans ce cas, comment, si l'écrit de Papias renfermait réellement ce passage, aucun des Pères qui avaient eu cet écrit entre les mains, n'avait eu connaissance de ce prétendu martyr de Jean et n'en avait fait mention ? Ils nous diraient que la citation qu'Hamartôlos fait d'Origène est complètement fausse, que ce Père rapporte bien l'exil à Patmos, mais rien de plus, etc., etc. Et leur critique serait fondée dans ce cas. Tous les savants non prévenus ont admis en effet que le chroniste a eu un faux Papias, ou un Papias interpolé, entre les mains. Mais en tout cas, si l'on accepte ce trait du récit : *tué par les Juifs*, il ne serait que logique de voir dans le témoignage rendu à ce fait par Papias *comme témoin oculaire*, une preuve sans réplique de la relation personnelle qui avait existé entre Papias et l'apôtre en Asie-Mineure. Et MM. Keim et Holtzmann trouvent moyen d'y voir le contraire !

Concluons : A supposer que Jean eût 20-25 ans, lorsqu'il fut appelé par Jésus, vers l'an 30, il en avait 90-95 vers l'an 100 : il n'y a rien là d'improbable. Il a donc pu être en relations personnelles avec les Polycarpe, les Papias, nés vers l'an 70, et avec beaucoup d'autres presbytres plus jeunes encore, qui, comme dit Irénée, *l'ont vu face à face*, pendant qu'il vivait en Asie jusqu'au règne de Trajan.

VI

Caractéristique de Jean.

Ardeur d'affection, richesse d'intuition, tels paraissent avoir été, au point de vue du sentiment et à celui de l'intelligence, les deux traits marquants de la nature de Jean. Et quelle alliance étroite que celle qui dut se former, en face de Jésus, entre ces deux tendances de son caractère ! Tout en aimant, il contemplait ; et plus il contemplait, plus il aimait. Il s'absorbait dans cette vue de l'amour et il y puisait sa vie intime. Aussi plus tard n'analysera-t-il point l'objet de sa foi, comme saint Paul. « Jean ne discute pas, il affirme, » dit M. de Pressensé. Il se contentera de poser la vérité pour que quiconque l'aime, la reçoive comme il l'a reçue lui-même, par voie d'intuition, non de démonstration. On peut appliquer au plus haut degré à l'apôtre Jean ce que M. Renan a dit du Sémite : « il procède par intuition, non par déduction. » D'un bond, le cœur de Jean s'était élevé au brillant sommet où trône la foi. Dès lors la victoire lui apparut consommée, absolue : « Celui qui est né de Dieu ne pêche point. » Il posa l'idéal comme la vraie réalité, parce qu'il le voyait réalisé en celui qu'il aimait et possédait. Ce fut saint Paul qui reçut la tâche d'étudier et de tracer le chemin par lequel la plupart ont à gravir pas à pas la pente qui conduit à ce sommet. Aux yeux de Jean, ce n'est pas à l'absolu, que saisit la foi, à descendre au niveau des misères de l'expérience. C'est à celle-ci à s'élever, en chaque moment, à la hauteur de l'absolu, intérieurement contemplé.

Pierre se distingua par l'initiative pratique, peu compatible avec la tendre réceptivité. Paul unit à l'énergie et au savoir-faire pratique la vigueur pénétrante d'une dialectique sans égale. Car, quoique Sémite, il avait passé ses premières années dans l'un des centres les plus brillants de la culture hellénique, et là il s'était approprié les formes déliées de l'esprit occidental. Jean différa complètement de l'un et de l'autre. Il n'eût jamais fondé, comme Pierre, l'œuvre chrétienne ; il n'eût jamais, comme Paul, lutté de finesse dialectique avec le judaïsme et composé une épître aux Galates ou aux Romains. Mais dans les derniers temps du siècle apostolique, ce fut lui qui célébra le triomphe de l'Eglise fondée par Pierre et émancipée par Paul. Ce fut lui, qui légua au monde, dans ses trois écrits, le triple tableau de la vie en Dieu : en la personne de Christ (l'évangile), chez le chrétien (l'épître), et dans l'Eglise (l'Apocalypse). Il a anticipé plus parfaitement que tout autre la fête de la Vie éternelle.

LIVRE II

ANALYSE ET CARACTÉRISTIQUE DU IV^e ÉVANGILE

Biedermann, dans sa *Dogmatique chrétienne* (p. 254), appelle le quatrième évangile *le plus merveilleux de tous les livres religieux*. Et il ajoute : « D'un bout à l'autre de cet écrit, la plus profonde vérité religieuse et la monstruosité la plus fantastique s'y rencontrent non seulement l'une avec l'autre, mais l'une dans l'autre. » Ce jugement ne saurait surprendre, de la part d'un théologien panthéiste. Mais ce qui étonne et vaut la peine d'être relevé, c'est cette expression : *la plus profonde vérité religieuse*. La *vérité* divine, dans ce livre unique, doit ressortir avec une bien irrésistible évidence, pour avoir arraché un pareil aveu.

CHAPITRE PREMIER

Analyse.

Nous ne voulons pas discuter ici les différents plans de la narration johannique, proposés par les commentateurs. Nous indiquerons seulement celui qui s'est dégagé pour nous de l'étude attentive du livre lui-même. .

I. La narration est précédée d'un *préambule* qui, comme le reconnaît la presque unanimité des interprètes, comprend les dix-huit premiers versets du premier chapitre. L'auteur expose dans cette introduction la grandeur et l'importance suprêmes du fait qu'il va retracer. Ce fait n'est rien moins que l'apparition du parfait révélateur de Dieu et la communication de la vie éternelle à l'humanité. Repousser la *Parole faite chair*, c'est le crime et le malheur suprêmes, comme on le voit par l'exemple des Juifs; l'accueillir, c'est connaître et posséder Dieu, comme le prouve l'expérience unanime des croyants juifs et païens. Trois faces du fait évangélique ressortent donc dans ce prologue : 1^o La *Parole* créatrice et révélatrice, qui est l'agent de l'œuvre divine; 2^o le rejet de cette Parole, par l'acte intérieur de *l'incrédulité*; 3^o son acceptation par l'acte moral de la *foi*. La première de ces trois idées domine dans v. 1-5; la seconde dans v. 6-11; la troisième dans v. 12-18.

Ce sont là évidemment, dans la pensée de l'auteur, les trois aspects sous lesquels sera présentée l'histoire qui va suivre. Il ne faut pourtant pas les envisager comme étant d'importance égale. Le fait primordial et permanent, dans cette histoire, est l'œuvre de la Parole. Sur ce fond apparaissent et se détachent les deux faits humains, l'incrédulité et la foi, dont les manifestations alternent et déterminent les phases du récit.

II. La narration commence par le récit de trois jours, I, 19-42, qui ont joué un rôle décisif dans l'œuvre du Fils de Dieu sur la terre, aussi bien que dans la vie de l'évangéliste, s'il est vrai, comme l'admettent la plupart des interprètes, que le compagnon anonyme d'André, v. 35 et suiv., ne soit autre que l'auteur lui-même.

Au premier jour, Jean-Baptiste proclame devant une députation officielle du Sanhédrin le fait émouvant de la pré-

sence actuelle du Messie au milieu du peuple. Jean lui-même le connaît déjà : « Il est au milieu de vous, celui que *vous* ne connaissez pas » (v. 26). Le jour suivant, il le désigne en la personne de Jésus à deux de ses disciples ; et le troisième jour enfin, il insiste sur cette déclaration de telle sorte que les deux disciples se décident à suivre Jésus. Ils reconnaissent dès ce jour sa dignité messianique. André amène à Jésus Simon son frère, et un léger indice I, 42 (voir l'exégèse) semble indiquer que l'autre disciple amena également son frère (Jacques, le frère de Jean). Voilà le premier noyau de la société des croyants formé. Il va désormais grandir d'instant en instant.

Suivent de nouveau trois jours (I, 43 — II, 11) dont le premier et le dernier ont pour résultat d'ajouter, l'un, deux nouveaux croyants aux trois ou quatre précédents, Philippe et Nathanaël ; l'autre, celui des noces de Cana, d'affermir la foi naissante de tous. Ainsi la foi, née du témoignage du précurseur et du contact de Jésus avec les premiers arrivés, puis étendue par le témoignage de ceux-ci, s'affermir par le spectacle de la *gloire* de Jésus (II, 11), c'est-à-dire de sa puissance au service de sa charité.

Le retour de Jésus en Galilée, mentionné dans ce morceau (I, 43 ; II, 1), est suivi d'un fait important : le déplacement du domicile galiléen de Jésus (II, 12) ; avec toute sa famille (sa mère et ses frères) il quitte Nazareth et s'établit à Capernaüm. Sans doute les disciples rentrent aussi au sein de leurs familles et reprennent leurs occupations antérieures.

Mais la fête de Pâques approche. Le moment est venu pour Jésus de faire une première tentative pour fonder son œuvre messianique dans la résidence théocratique, à Jérusalem, II, 13-22. Ses disciples l'accompagnent dès maintenant d'une manière constante (v. 17). Par la purification

du temple, il adresse un appel significatif à la conscience israélite ; il invite le peuple et ses chefs à entreprendre avec lui le relèvement spirituel de la théocratie. Si le peuple eût répondu à ce signal, tout était gagné. Mais au lieu de se livrer à l'appel divin, il reste froid. C'est l'indice d'une hostilité secrète. La victoire de l'incrédulité est comme décidée en Israël. Jésus discerne et révèle toute la gravité de ce moment (v. 19).

Cependant quelques symptômes de foi éclatent en face de cette opposition naissante (II, 23 — III, 21) ; mais cette foi est mêlée d'un alliage charnel. C'est comme *faiseur de miracles* que Jésus attire l'attention. L'exemple le plus remarquable de cette foi qui n'est pas *la foi*, est présenté en la personne de Nicodème, un pharisien, membre du Sanhédrin. Avec plusieurs de ses collègues, il reconnaît, comme tous les autres croyants de la capitale, la mission divine de Jésus, attestée par ses œuvres miraculeuses (III, 2). Jésus cherche à l'élever à une intelligence plus pure de la personne et de l'œuvre du Messie, que celle qu'il a puisée dans l'enseignement pharisaïque. Il le congédie par cet adieu plein de promesses (v. 21) : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière. » La suite du récit répondra à cette parole d'affectueux encouragement (comp. VII, 50 et suiv. ; XIX, 39 et suiv.) ¹.

Néanmoins ces quelques vestiges de foi ne contrebalancent pas le grand fait de l'incrédulité nationale qui s'accroît. Et ce fait tragique est le sujet d'un dernier discours de Jean-Baptiste (III, 22-36). Jésus baptise en Judée, dans le voisinage de son précurseur. Celui-ci profite de cette proximité pour le proclamer l'époux d'Israël — tandis que

¹ On voit combien Hilgenfeld se trompe en voyant dans Nicodème le représentant de l'impuissance de la conscience juive à s'élever à la conception chrétienne !

lui n'est que l'ami de l'époux. Puis, en face de l'indifférence générale du peuple et des chefs envers ce Messie, Jean prononce une suprême menace; c'est l'écho des tonnerres du Sinaï, le dernier mot de l'Ancien Testament, v. 36 : « Celui qui refuse obéissance au Fils ne verra point la vie; mais la colère de Dieu demeure sur lui. »

A l'occasion de cette simultanéité momentanée des deux ministères, l'évangéliste fait une remarque qui étonne : « Car Jean, dit-il v. 24, n'avait pas encore été mis en prison. » Rien absolument, dans la narration précédente, n'avait pu faire naître l'idée que Jean fût déjà arrêté. Pourquoi donc cet éclaircissement non motivé? Evidemment l'auteur veut rectifier une erreur provenant de quelque autre récit qu'il suppose connu de ses lecteurs; comp. Matth. IV, 12; Marc I, 14¹.

Avec cette incrédulité qui commence à se déclarer dans la masse de la nation, et avec cette foi si défectueuse de quelques-uns, contraste le spectacle réjouissant d'une ville entière devenue croyante, et cela presque sans le secours d'aucune manifestation surnaturelle. Mais cette ville se trouve en Samarie, hors du territoire d'Israël (IV, 1-42). C'est comme un prélude de la conversion future des Gentils.

Jésus revient pour la seconde fois en Galilée (IV, 43-54). Il y reçoit sans doute de ses compatriotes un accueil plus favorable que celui qui lui a été fait en Judée, car ils se sentent honorés de l'effet que leur concitoyen a produit dans la capitale. Mais c'est toujours l'opérateur de miracles, le *thaumaturge*, qu'ils saluent en lui. Comme échantillon, est racontée la guérison du fils d'un personnage venu de

¹ « Jésus, ayant appris que Jean avait été livré, se retira en Galilée. » « Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée. »

Capernaüm à Cana, au premier bruit de l'arrivée de Jésus.

Encore ici, dans la remarque finale, v. 54, ressort l'intention de combattre une fausse notion que la narration précédente n'avait pas pu occasionner. C'est la confusion de ce second retour en Galilée avec celui qui avait été raconté précédemment. L'auteur fait ressortir la différence de ces deux arrivées par la distinction des deux miracles, tous deux accomplis à Cana, qui les ont signalées. D'où provenait la confusion qu'il travaille à rectifier dans l'esprit de ses lecteurs? La réponse est aisée : de nos trois synoptiques; comp., outre les passages déjà cités, Luc IV, 14 (avec tout le contexte qui précède et qui suit).

Jusqu'ici l'œuvre de Jésus s'est étendue successivement à toutes les parties de la Terre-Sainte, et cette œuvre a provoqué des manifestations variées soit de véritable foi, ayant un caractère spirituel, comme chez les disciples et chez les habitants de Sychar, soit de foi mêlée d'un alliage charnel, comme chez les croyants de Jérusalem et de Galilée, soit enfin d'indifférence et d'incrédulité, comme à Jérusalem et en Judée, c'est-à-dire dans la nation proprement dite et chez ses chefs. Nous croyons qu'il est conforme à la pensée de l'évangéliste de placer ici, à la fin du quatrième chapitre, un point d'arrêt dans la narration. Sous l'influence croissante de l'œuvre de Jésus, ont surgi diverses manifestations de foi et d'incrédulité, mais sans caractère bien déterminé et dont le résultat n'est point encore définitif. C'est une époque de préparation où tous les phénomènes moraux, provoqués par la présence du représentant divin, s'annoncent sans s'accentuer nettement. Un changement s'opère dès le ch. V. Le mouvement général se prononce, surtout à Jérusalem, dans le sens de l'incrédulité. Il atteint son terme provisoire à la fin du ch. XII, où l'auteur, jetant un regard en arrière, en recherche les causes

et en signale la tragique gravité. Ce sera donc la troisième partie du livre, la seconde du récit.

III. Le développement de l'incrédulité nationale (ch. V-XII). — Déjà au commencement du ch. IV, il avait été fait mention d'un rapport parvenu aux pharisiens sur l'activité de Jésus qui éclipsait même celle de Jean-Baptiste. C'était ce rapport, conçu dans un esprit évidemment malveillant, et dont l'écho était revenu à Jésus, qui avait déterminé son second retour en Galilée. « Lorsque Jésus eut entendu que les pharisiens avaient appris..., il quitta la Judée... » (IV, 1. 3).

Néanmoins, dès le ch. V, nous retrouvons Jésus à Jérusalem. Il avait voulu faire dans cette capitale une nouvelle tentative. Il avait profité pour cela d'une des fêtes nationales, probablement celle de Purim, un mois avant la Pâque, et peut-être sa pensée était-elle de prolonger son séjour, si possible, jusqu'à cette dernière fête. Mais la guérison de l'impotent en un jour de sabbat fournit à la haine latente l'occasion d'éclater; et quand Jésus se justifie en alléguant l'œuvre de salut qu'accomplit son Père et qui n'est point encore parvenue à son terme, à laquelle, par conséquent, il doit incessamment travailler, l'indignation ne connaît plus de bornes; il est accusé de blasphème pour s'être fait égal à Dieu. Jésus se défend en montrant que cette prétention à l'égalité avec Dieu qu'on lui reproche, revient simplement à la plus profonde dépendance de sa part vis-à-vis du Père. Puis il cite à l'appui du témoignage qu'il se rend ainsi à lui-même, non seulement celui de Jean-Baptiste, mais surtout celui du Père, d'abord dans les œuvres miraculeuses qu'il lui donne d'accomplir, puis dans les Ecritures, en particulier dans les écrits de ce Moïse, au nom duquel on l'accuse. Par cette apologie, que le miracle accompli rendait sans réplique, il échappe au danger immédiat;

mais il est forcé de quitter de nouveau la Judée, qui pour un long temps va lui rester fermée.

Au ch. VI nous le retrouvons donc en Galilée.

La Pâque est proche (v. 4). Jésus ne peut aller la célébrer à Jérusalem. Mais Dieu lui a réservé, ainsi qu'à ses disciples, un équivalent en Galilée. Avec eux il se rend dans un lieu désert; les foules l'y suivent, et après les avoir miséricordieusement accueillies, il leur improvise un divin banquet (la multiplication des pains). Le peuple s'exalte; mais quel enthousiasme! Ce n'est pas la faim et la soif de la justice, c'est l'attente des jouissances et des grandeurs du règne messianique; ils veulent *le faire roi* (VI, 15). Jésus voit le danger que cette tournure politique prépare à son œuvre. Sachant bien que ses apôtres ne sont pas à l'abri de cet esprit charnel, et même que le foyer de ce mouvement peut se trouver chez tel d'entr'eux, il se hâte de les isoler, en leur faisant repasser la mer. Lui-même reste seul avec les foules pour les calmer, et après avoir recommandé tout de nouveau son œuvre au Père, il rejoint, en marchant sur les eaux, ses disciples qui luttent contre le vent; et le lendemain, dans la synagogue de Capernaüm, où le rejoignent les foules, il parle de manière à leur faire comprendre qu'il n'est nullement le Messie qu'ils recherchent, mais « le pain céleste » destiné à nourrir les âmes spirituellement affamées. Il pousse l'opposition aux idées vulgaires jusqu'au point où la presque totalité de ses adhérents galiléens rompt avec lui; et non content de cette épuration, il veut même la faire pénétrer jusque dans le cercle des Douze, et leur déclare qu'ils sont libres de se retirer. C'était à Judas, le représentant du faux principe messianique au milieu des Douze, que Jésus, plein de pitié, ouvrait ainsi la porte, comme le fait observer l'évangéliste en terminant cet incomparable récit (v. 70-71).

L'été se passe; la fête des Tabernacles approche. Jésus s'entretient avec ses frères, qui s'étonnent de ce qu'ayant déjà négligé les deux fêtes de Pâques et de Pentecôte, il ne pense point à se rendre à celle-ci. Il leur répond que le moment de sa manifestation publique, comme Messie, n'est pas encore venu. Ce moment sera infailliblement celui de sa mort; or son œuvre n'est pas encore achevée. Néanmoins il se rend à Jérusalem, comme en cachette et vers le milieu de la fête, afin de surprendre les autorités et de ne pas leur donner le temps de prendre des mesures contre lui. Le dernier et grand jour de la fête, il déclare qu'il est lui-même la réalité du rocher typique dont les eaux désalteraient au désert le peuple haletant. De vives discussions s'engagent à son sujet entre ses auditeurs. A chaque mot qu'il prononce, en quelque sorte, il est interrompu par ses adversaires, et tandis qu'une partie de ses auditeurs reconnaissent en lui un prophète, que quelques-uns même le déclarent le Christ, il reproche aux autres d'agir sous l'inspiration de celui qui est menteur et meurtrier dès le commencement. Tous ces discours, qui remplissent les ch. VII et VIII, se résument, comme il le dit lui-même, dans ces deux mots : *jugement* et *témoignage*; jugement sur l'état moral du peuple, témoignage rendu à son propre caractère messianique et divin. Une première mesure juridique est prise contre lui. Des huissiers sont envoyés pour le saisir (VII, 32). Mais arrêtés par la puissance de sa parole sur leur conscience et par celle du sentiment public encore trop favorable à Jésus, ils reviennent sans avoir mis la main sur lui (v. 45). Les chefs font alors un pas décisif. Ils déclarent exclu de la synagogue quiconque reconnaît Jésus pour le Messie (comp. IX, 22). A la suite d'une de ses paroles qui paraît blasphématoire : « Avant qu'Abraham fût, je suis » (VIII, 58), a lieu une première tentative de le lapider.

Le chapitre IX appartient encore à ce séjour à la fête des Tabernacles. Un nouveau miracle sabbatique, la guérison de l'aveugle-né, exaspère les chefs. Au nom du statut sabbatique, ce miracle ne *peut*, ne *doit* pas être. L'aveugle fait le raisonnement inverse : le miracle *est*; donc le sabbat n'a pas été violé. Ce conflit sans issue se termine par l'expulsion violente de l'aveugle. Jésus ouvre le regard de cette âme à la foi en son caractère divin, et tout en proclamant le triage qui s'opère actuellement entre les ignorants humbles, *les aveugles*, qui deviennent voyants, et les savants orgueilleux, *les voyants*, qui deviennent aveugles, il recueille l'aveugle, doublement guéri, dans son bercail. Là dessus, ch. X, il se dépeint lui-même comme le berger divin qui tire de l'ancien bercail théocratique ses propres brebis pour leur donner la vie, tandis que la masse du troupeau est conduite à la boucherie par ceux qui se sont emparés de l'autorité sur lui. Puis il annonce l'incorporation dans son troupeau de nouvelles brebis arrivant d'autres bergeries (v. 16). A l'ouïe de ces discours, scission toujours plus marquée dans le peuple entre ses adversaires et ses partisans (v. 19-21).

Trois mois s'écoulent; l'évangéliste ne parle pas de leur emploi. Il est inadmissible qu'au point où en étaient les choses, Jésus ait passé tout ce temps à Jérusalem ou même en Judée, lui qui, avant toutes ces scènes, ne pouvait reparaître à Jérusalem que par surprise. A la fin de décembre, Jésus se rend à la fête de la Dédicace (X, 22-39). Les Juifs l'entourent, résolus à lui arracher le grand mot : « Dis-nous si tu es le Christ ? » Jésus, comme toujours, affirme la chose en évitant le mot. Il accentue sa parfaite unité avec le Père, qui implique nécessairement son caractère messianique. Les adversaires soulèvent déjà les pierres pour le lapider. Jésus les fait tomber de leurs mains par

cette question (v. 32) : « Je vous ai montré de la part de mon Père plusieurs belles œuvres. Pour laquelle me lapidez-vous ? » Il savait bien que c'étaient ses deux miracles précédents (ch. V et IX), qui avaient fait déborder leur haine. Puis il en appelle, contre l'accusation de blasphème, au caractère divin attribué par l'Ancien Testament lui-même aux autorités théocratiques, ce qui aurait dû mettre Israël sur la voie de la foi à la divinité de l'envoyé suprême, du Messie.

De Jérusalem, Jésus se rend en Pérée, dans les contrées où Jean avait baptisé, et y accomplit son œuvre dans cette contrée qui en avait été le berceau (X, 40-42).

C'est là que l'atteint (ch. XI) l'appel des sœurs de Lazare. L'on est surpris de voir (v. 1) Béthanie désignée comme *le bourg de Marie et de Marthe*. Ces deux personnages n'ayant point été nommés encore dans le récit, comment peuvent-ils servir à orienter le lecteur ? Il faut bien admettre, ici encore, que l'auteur fait allusion à d'autres narrations qu'il suppose connues des lecteurs (comp. Luc X, 38-42; puis aussi Jean XI, 2, avec Matth. XXVI, 6-13 et Marc XIV, 3-9). Le miracle de la résurrection de Lazare consomme ce qu'avaient préparé les deux précédents. Il amène à maturité les plans des ennemis de Jésus. Sur la proposition de Caïphe (XI, 49-50), le Sanhédrin décide de se débarrasser de l'imposteur. Et tandis que Jésus se retire vers le nord, dans le voisinage du hameau isolé d'Ephrem, les chefs prennent enfin la première mesure publique contre lui. Ils publient un ordre donné à tout Israélite de déclarer le lieu où Jésus se trouve (v. 57). Alors peut-être germe dans le cœur de Judas la première pensée de la trahison. Peu après, en effet, six jours avant la Pâque, Jésus prit le chemin de Jérusalem, et s'arrêta à Béthanie. Là, dans un banquet qui lui fut offert par ses amis, éclata, pour l'oreille de Jésus, la haine secrète de Judas (XII, v. 4 et 5).

Le lendemain, l'entrée royale de Jésus dans la capitale réalisa le désir que, six mois auparavant, exprimaient ses frères. Le jour était arrivé. La résurrection de Lazare avait excité au plus haut degré l'enthousiasme des pèlerins venus à la fête; les chefs étaient comme paralysés et laissaient faire. Ainsi s'accomplit cet acte messianique par lequel, une fois au moins, Jésus dit publiquement à Israël : « Voici ton roi, » mais par lequel aussi fut poussée à bout la rage de ses adversaires (XII, 9-19). La résurrection de Lazare et l'hommage public qu'elle provoqua, tels furent les deux causes prochaines de la catastrophe dès longtemps préparée.

Jésus n'ignorait point ce qui se passait; il n'y était pas indifférent. L'occasion lui fut fournie d'exprimer dans le temple même ce qui se passait dans son cœur, en ces jours où il voyait le dénouement approcher. Des Grecs demandèrent à lui parler (v. 20). Semblable à un instrument dont les cordes fortement tendues deviennent sonores au premier contact de l'archet, son âme retentit à cet appel. Les Grecs ? Oui, le monde des Gentils va s'ouvrir, et le pouvoir de Satan faire place, dans ce vaste domaine, à celui du monarque divin. Mais la parole ne suffira pas pour cette grande œuvre; il faudra la mort. C'est du haut de l'instrument de supplice que Jésus attirera tous les hommes à lui. Et quelle angoisse ne lui cause pas cette perspective ! Son âme en est émue, *troublée* même. Jean seul nous a conservé le récit de cette heure exceptionnelle. Ce fut la clôture de son ministère public. Après avoir invité encore une fois les Juifs à la foi en la lumière qui allait se voiler, « il s'en alla et se cacha d'eux » (v. 36).

Arrivé à ce moment, l'évangéliste jette un regard en arrière sur le chemin parcouru, le ministère de Jésus en Israël. L'incrédulité des Juifs a résisté à tous les mira-

cles, si grands et si nombreux qu'ils aient été (v. 37), à tous les enseignements, si solennels et si positifs qu'ils aient pu être (v. 44-58) ¹.

Cependant au milieu de cet aveuglement général, la lumière divine avait pénétré dans bien des cœurs, même parmi les membres du Sanhédrin, et la crainte seule des pharisiens les empêchait de confesser leur foi (v. 42). Et en effet, l'élément de la foi ne manque point entièrement dans cette partie consacrée à retracer le développement de l'incrédulité. Nous suivons dans tout le récit la trace d'un développement parallèle de la foi : dans la confession de Pierre, ch. VI; dans le triage qui s'opère à Jérusalem, ch. VII et VIII; chez l'aveugle-né, au ch. IX, et chez ces brebis du ch. X qui, à l'appel du berger, le suivent hors du bercail théocratique; enfin chez ses nombreux adhérents de Béthanie, et dans les foules du jour des Rameaux. Voilà les cœurs qui formeront l'Eglise de la Pentecôte.

IV. Si depuis le ch. V nous avons vu dominer le courant de l'incrédulité, dès le ch. XIII c'est la foi, dans la personne des disciples, qui devient l'élément prépondérant du récit, et cela jusqu'à ce que cette foi soit arrivée à sa perfection relative et que Jésus puisse rendre grâces de l'œuvre accomplie (ch. XVII). Ce développement s'opère par des manifestations non plus de puissance, mais d'amour et de sagesse. C'est d'abord le lavement des pieds, destiné à leur faire comprendre que la vraie gloire est de servir, et à ex-

¹ Hilgenfeld, envisageant, comme tant d'autres, le discours XII, 44-50 comme un discours donné pour réel, quoique purement fictif, tire de ce fait un argument contre le caractère historique des autres discours; comme s'il ne ressortait pas de la situation elle-même que ce discours n'est donné que comme un résumé de tous les enseignements de Jésus, parallèle au résumé de ses miracles donné v. 37, tout cela dans le but de faire ressortir le caractère incurable de l'endurcissement des Juifs.

tirper de leur cœur le faux idéal messianique qui leur voilait encore la pensée divine réalisée en Jésus. Ce sont ensuite les discours dans lesquels il leur explique en paroles ce qu'il vient de leur révéler en acte. Il les tranquillise avant tout au sujet de la prochaine séparation (XIII, 31 — XIV, 31); elle sera suivie d'un prochain revoir, son retour en esprit. Car la mort est pour lui le chemin de la gloire, et s'ils ne peuvent le suivre maintenant dans la communion parfaite du Père, ils pourront le faire plus tard sur le chemin qu'il va leur frayer. En attendant, par la force qu'il leur communiquera, ils feront à sa place ce qu'il n'a pu faire lui-même ici-bas. S'ils l'aiment, qu'ils se réjouissent donc, au lieu de s'attrister, et qu'ils reçoivent sa paix comme dernier adieu. Après cela, Jésus les transporte en pensée au moment où ils vivront en lui et lui en eux de la même manière que le sarment vit uni au cep (XV, 1 — XVI, 15). Il leur indique d'abord le devoir unique de cette position nouvelle : *demeurer* en lui par l'obéissance à sa volonté. Puis il leur décrit en toute franchise la relation d'hostilité qui se formera entre eux et le monde; mais il leur révèle aussi la force qui combattra par eux et par laquelle ils vaincront : l'Esprit *qui le glorifiera en eux*. Enfin, en terminant (XVI, 16-33), il revient à cette séparation imminente qui les préoccupe si douloureusement. Il leur en dépeint vivement et la brièveté, et les effets magnifiques. Et en résumant l'objet de leur foi dans ces quatre propositions qui s'entre-répondent (v. 28) : « Je suis issu du Père, et je suis venu dans le monde; et maintenant je quitte le monde et je m'en vais au Père, » il les illumine d'une si vive clarté que le jour promis, celui du Saint-Esprit, leur semble arrivé et qu'ils s'écrient : « Nous croyons que tu es issu de Dieu. » Jésus leur répond : « *Enfin vous croyez!* » Et sur cette profession de leur foi, il appose, dans le ch. XVII, le sceau

de l'action de grâce et de la prière. Il demande au Père la réintégration dans son état de gloire qui lui est indispensable pour donner la vie éternelle à ses croyants sur la terre. Il rend grâces pour le gain de ces onze hommes et prie pour leur conservation et leur consécration parfaite à l'œuvre qu'il leur confie. Il intercède enfin pour le monde à qui leur parole doit apporter le salut. Cette prière du ch. XVII correspond au résumé du ch. XII. C'est Jésus qui récapitule lui-même, sous la forme la plus solennelle, l'œuvre accomplie chez ses disciples ; de même que la fin du ch. XII était le résumé, fait par l'évangéliste, du développement de l'incrédulité dans la nation et chez ses chefs. Cependant l'élément de l'incrédulité ne manque pas entièrement dans ce tableau du développement de la foi. Il est représenté dans le cercle intime de ses disciples par le traître Judas, dont la présence est fréquemment rappelée, surtout dans le cours du ch. XIII. La sortie de Judas (v. 30) indique le moment où cet élément impur cède enfin la place à l'esprit de Jésus.

Il y a dans l'histoire de Jésus plus que la révélation du caractère de Dieu et les impressions de foi et d'incrédulité que réveille cette révélation. Il y a une œuvre de réconciliation qui s'accomplit et qui prépare la communication de la vie de Dieu lui-même aux croyants. L'objet de la foi n'apparaît complet que quand il s'est ainsi déployé jusqu'au bout. Voilà pourquoi l'histoire de Jésus comprend, outre le tableau de son ministère d'enseignement, le récit de sa mort et de sa résurrection¹. C'est par ces derniers faits que la foi possède son objet parfait, et peut parvenir

¹ Il est facile d'observer l'embarras de ceux qui, comme Reuss, Hilgenfeld, etc., font de l'idée de la *révélation du Logos* le fond du récit de notre évangile. Ils ne peuvent rendre compte des parties suivantes.

à sa pleine maturité, comme c'est par eux aussi que se consomme le refus qui constitue l'incrédulité.

V. Le récit de la Passion dans les ch. XVIII et XIX est raconté au point de vue de l'incrédulité juive qui se consomme par le meurtre du Messie. Cette partie se rattache à l'avant-précédente où était retracé le développement de cette incrédulité (V-XII). Dès le premier pas, nous remarquons ici l'omission complète de la scène de Gethsémané; mais d'après les nombreuses allusions aux récits synoptiques que nous avons déjà constatés, ces mots : « Ayant dit cela, il s'en alla avec ses disciples au-delà du torrent du Cédron *dans un jardin où il entra avec ses disciples,* » ne peuvent être envisagés que comme le renvoi au récit de cette lutte connu par les écrits antérieurs¹. Suit la délivrance des disciples sous l'impression de ce mot : « C'est moi ! » A l'occasion du coup d'épée sont nommément désignés dans cet évangile seul Pierre et Malchus. Le récit du jugement de Jésus ne mentionne que l'enquête préliminaire qui eut lieu chez Anne. Mais en désignant expressément cette comparution comme la *première* (v. 13 : « chez Anne *premièrement* »), lors même qu'une seconde n'est point racontée, et en indiquant l'envoi de Jésus chez Caïphe (v. 24 : « Anne renvoya Jésus lié à Caïphe, le grand sacrificateur »), l'évangéliste fait entendre ici encore, aussi clairement que possible, qu'il suppose connus d'autres récits qui complètent ce qui est omis dans le sien. Les trois reniements de saint Pierre ne sont point racontés de suite; mais ils sont, ainsi que cela a dû être dans la réalité, entrelacés avec les phases du jugement de Jésus (XVIII, 15-27). Le tableau de la comparution devant Pilate (XVIII, 28 à XIX, 16) dévoile avec une

¹ Il est inconcevable qu'on puisse voir dans cette omission une intention dogmatique, après la scène XII, 23 et suiv., rapportée par Jean et par Jean seul.

admirable précision la tactique à la fois audacieuse et rusée des Juifs. L'instinct de la vérité et le respect peut-être un peu superstitieux pour la personne mystérieuse de Jésus, qui retiennent Pilate jusqu'à ce qu'il cède enfin aux exigences de l'intérêt personnel ; l'astuce des Juifs qui passent sans pudeur d'un grief à un autre, et qui finissent par arracher à Pilate par la crainte ce qu'ils désespèrent d'obtenir de lui au nom de la justice, mais qui ne remportent cette honteuse victoire qu'au prix du reniement de leur plus chère espérance et de l'inféodation à l'empire prononcée par leur propre bouche (XIX, 15 : « Nous n'avons pas d'autre roi que César »), tout cela est décrit avec une incomparable connaissance de la situation. C'est peut-être ici le chef-d'œuvre de la narration johannique.

Un trait de ce récit doit être particulièrement remarqué. XVIII, 28, les juifs ne veulent pas entrer dans le palais de Pilate « pour ne pas se souiller, afin de pouvoir manger la Pâque. » Le repas pascal n'était donc pas encore célébré au jour de la mort de Christ, d'après notre évangile ; il ne devait l'être que le soir. On était donc au 14 nisan, jour de la *préparation* de la Pâque. Cette circonstance est relevée d'une manière si intentionnelle dans plusieurs passages encore (XIII, 1. 29 ; XIX, 31 ; etc.) qu'on est amené à penser à d'autres narrations qui auraient placé la mort de Christ au *lendemain* seulement, 15 nisan, et après le repas pascal. Or c'est bien ce que paraît faire le récit synoptique. Nouvelle preuve de la relation constante entre les deux narrations.

Dans le tableau du supplice, le personnage qui avait déjà joué un rôle dans la dernière soirée, seul d'entre les disciples se trouve près de la croix. Jésus lui confie sa mère. C'est lui encore qui voit l'eau et le sang couler du côté

percé de Jésus, et qui constate dans ce fait l'accomplissement simultané de deux prophéties.

VI. Le récit de la résurrection (ch. XX) comprend le tableau de trois apparitions qui ont lieu en Judée : celle qui fut accordée près du sépulcre à Marie-Madeleine ; celle qui le soir eut lieu en présence de tous les disciples et dans laquelle Jésus renouvela aux apôtres leur mandat et leur communiqua les prémices de la Pentecôte ; celle enfin qui eut lieu huit jours après, et dans laquelle fut vaincue l'incrédulité de Thomas. Nous voyons par là que, de même que l'élément de la foi n'a pas entièrement manqué dans les scènes de la Passion (il suffit de rappeler les rôles variés du disciple que Jésus aimait, des femmes, de Joseph d'Arimathée, de Nicodème), de même l'élément de l'incrédulité ne manque pas non plus dans la partie qui décrit le triomphe de la foi. L'exclamation d'adoration de Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » dans laquelle la foi du plus incrédule des disciples prend subitement le vol le plus hardi et atteint à la hauteur de son objet, tel qu'il est annoncé dans le prologue, forme la clôture du récit. C'est ainsi que la fin se relie au point de départ.

Le Fils de Dieu, l'incrédulité juive, la foi de l'Eglise : ces trois aspects indiqués déjà dans le prologue sont complètement traités ; le sujet est donc épuisé.

VII. Les deux derniers versets du ch. XX sont la clôture du livre¹. L'auteur y déclare le but qu'il s'est proposé. Ce n'est point une histoire complète qu'il a voulu raconter ; c'est, comme nous l'avons constaté nous-mêmes, un choix

¹ Hilgenfeld croit pouvoir soutenir, avec quelques autres, que le récit continue jusqu'à la fin du chap. XXI. Mais c'est se heurter à l'évidence. M. Renan dit sans hésitation : « Avec tous les critiques, je finis la rédaction première du IV^e évangile au chap. XX » (p. 534).

de certains traits destinés à produire chez les lecteurs la foi en la messianité et en la divinité de Jésus, foi dans laquelle ils trouveront la vie comme il l'y a trouvée lui-même.

VIII. Le chapitre XXI, en conséquence de ce qui précède, est un supplément. Est-il de la main de l'auteur ? On soutient encore le pour et le contre. Assez peu importe ; car, même s'il est d'une autre main que celle de l'évangéliste, cette main-là ne fait que rédiger un récit fréquemment sorti de sa bouche. Ainsi s'explique naturellement la conformité du style et du mode de narration entre cet appendice et le livre lui-même. Cet appendice doit avoir été ajouté de fort bonne heure et avant la publication de l'écrit, puisqu'il ne manque dans aucun manuscrit et dans aucune version. Il complète le récit des apparitions de Jésus en en racontant une qui eut lieu en Galilée. Jésus donne aux disciples, par un fait symbolique qui se rattache à leur profession terrestre, le gage des succès magnifiques de leur apostolat futur (XXI, 1-14). Puis il réhabilite Pierre et le replace à la tête du troupeau des croyants et du collège des apôtres ; enfin il lui annonce son martyre, par lequel il achèvera d'effacer la tache de son reniement. L'auteur profite de cette occasion pour rétablir la teneur exacte d'une parole que Jésus avait prononcée en cette circonstance au sujet du disciple qu'il aimait. On avait conclu à tort de cette parole mal répétée qu'il ne mourrait pas. Jésus n'avait pas dit cela. Cet appendice doit naturellement avoir été rédigé, soit au moment où l'on voyait approcher la mort de ce disciple, soit immédiatement après cet événement, dans le but de prévenir ou de dissiper le scandale qu'allait faire naître ou qu'avait déjà produit la contradiction entre ce fait et la promesse du Seigneur ¹.

¹ M. Renan reconnaît dans ce chapitre « une addition presque contemporaine de l'auteur lui-même ou de ses disciples » (p. 534).

Dans cet appendice on remarque un manque de cohésion étranger au reste de l'évangile. C'est une narration à bâtons rompus et dont on ne peut établir l'unité que d'une manière factice. On ne peut y voir qu'un amalgame de souvenirs incohérents qui n'ont point passé par l'élaboration d'un travail écrit et qui sont sortis occasionnellement de la bouche du narrateur ¹.

Les versets 24 et 25, qui terminent cet appendice, sont sans contredit d'une main autre que celle de l'auteur de l'évangile. « *Nous savons* » est-il dit au nom de plusieurs. Le singulier revient au v. 25 : « *Je pense.* » Celui qui parle ici en son propre nom est sans doute le membre le plus influent de la collectivité précédente (v. 24), celui qui tient la plume au nom de tous. Ces deux versets attestent que le disciple particulièrement aimé de Jésus est celui « qui témoigne de ces choses et qui les a écrites. » De l'opposition entre le présent *témoigne* et le passé *a écrites*, il paraît résulter que les auteurs de ces lignes les ont ajoutées entre le moment où fut terminé l'ouvrage et celui de la mort de l'auteur, tandis qu'il témoignait encore de bouche des choses qu'il avait vues et entendues. C'étaient eux qui, dépositaires de l'ouvrage, devaient, quand le moment serait venu, pourvoir à sa publication.

Le livre entier se compose donc de *huit* parties, dont *cinq* forment le corps du récit ou la narration proprement dite ; *une* le préambule ; *une* la conclusion ; la *huitième* est un supplément.

Sur le fond permanent de toute l'histoire, la révélation de la personne et l'œuvre du Fils de Dieu, se dessinent, d'abord confusément (I, 19-IV), puis d'une manière de

¹ « Cette fin ressemble, dit M. Renan, à une suite de notes intimes, qui n'ont de sens que pour celui qui les a écrites ou pour les initiés » (p. 535).

plus en plus tranchée, les deux faits moraux de l'incrédulité et de la foi ; de l'incrédulité qui repousse l'objet de la foi à mesure qu'il se dévoile plus complètement (V-XII), et qui finit même par le supprimer extérieurement (XVIII-XIX) ; et de la foi qui le saisit avec un empressement croissant (XIII-XVII) et qui finit par l'embrasser dans toute sa sublimité (XX).

Le *prologue* (I, 1-18) met cette histoire en relation avec l'œuvre de la création par l'unité de plan et d'agent qui les relie, et en montre la valeur suprême pour l'humanité et pour chaque homme.

Dans la *conclusion* (XX, 30-31), l'évangéliste explique le but pour lequel il a rédigé ce récit : il a désiré rendre compte de la naissance et du développement de la foi au Fils de Dieu, aujourd'hui prêchée dans le monde.

L'*appendice* (XXI) n'appartient pas à l'organisme de l'écrit ; c'est un recueil de faits détachés, dont le souvenir était précieux à l'auteur et qu'il racontait occasionnellement. L'un des amis de l'auteur qui l'a rédigé, l'a apostillé au nom de ses collègues.

Cet exposé suffirait déjà pour écarter toute hypothèse contraire à l'unité de l'écrit. Le quatrième évangile est bien, selon l'heureuse expression de Strauss, « la robe sans couture sur laquelle on peut jeter le sort, mais que l'on ne saurait partager. »

CHAPITRE II

Caractères du quatrième évangile.

Nous chercherons à caractériser cet écrit aux trois points de vue *historiographique*, *théologique* et *littéraire*.

I

Caractères historiographiques.

I. Le caractère qui frappe avant tout dans cet évangile, nous l'avons fait observer déjà en terminant l'analyse, c'est l'*unité*. Nous entendons par là l'harmonie entre les différentes parties du récit, particulièrement entre le point de départ et le point d'arrivée, la continuité de la marche et le rapport de tous les détails à l'idée centrale.

Non que la marche soit, comme on l'a prétendu, réglée d'après certaines idées abstraites, telles que celles de Parole, de vie, de lumière, etc., ou qu'elle soit déterminée, comme a voulu le prouver Baur, par la dialectique interne de l'idée chrétienne. Avec de telles méthodes d'interprétations l'on n'arrive qu'à des subtilités, et l'on se heurte à certaines parties, celles de la Passion et de la Résurrection, par exemple, qui résistent au procédé purement logique par lequel on voudrait expliquer l'ouvrage. L'unité de notre évangile repose sur la continuité même du développement historique. Nous la saisissons, par exemple, sous sa forme la plus palpable dans la gradation remarquable de l'inimitié contre Jésus : au ch. I le regard inquiet que jette le Sanhédrin sur l'activité du précurseur ; au ch. II l'accueil peu sympathique et défiant fait à la première tentative de réforme partant de Jésus lui-même ; au ch. IV l'attention qu'excite à Jérusalem un rapport de tendance malveillante sur l'accroissement de l'influence de Jésus ; au ch. V la première explosion de l'animosité des chefs à l'occasion d'un miracle sabbatique et d'un prétendu blasphème de Jésus ; alors naît déjà la pensée de se dé-

barrasser de lui ; au ch. VII une première démarche juridique, l'envoi des huissiers pour le saisir ; à la fin du ch. VIII la première tentative pour le lapider ; au ch. IX la première mention d'une mesure juridique pénale, de l'excommunication de ses adhérents (v. 22) ; au ch. X une seconde tentative de lapidation, plus grave encore que la première ; au ch. XI enfin, une décision positive du Sanhédrin de faire mourir Jésus et une invitation officielle aux dénonciateurs de se présenter. Dès ce moment, le dénouement n'est plus qu'une question de temps, et celle-ci ne tarde pas à être résolue au ch. XII par l'entrée messianique de Jésus à Jérusalem. Cette journée ne laisse plus d'autre alternative au Sanhédrin que celle d'abandonner la direction de la théocratie entre les mains de Jésus ou de le faire périr. Dans le même chapitre, enfin, apparaissent les premiers symptômes de l'hostilité du traître. Le fruit est mûr ; il n'a plus qu'à tomber.

Mais ce n'est pas seulement dans cette marche progressive de la haine, c'est aussi dans celle de la foi que nous constatons la continuité et l'unité du récit. Après que le premier mot du prologue a posé l'objet de la foi dans toute sa sublimité, le récit nous montre comment la foi des disciples, celle de l'auteur en particulier, s'est formée et graduellement élevée à la hauteur de cet objet. André, Jean, Philippe, Pierre, reconnaissent d'abord en Jésus le Messie, tel que le leur a signalé le précurseur (ch. I). Nathanaël, frappé d'un éclair de la science supérieure de Jésus, salue dans ce Messie l'apparition d'un être en relation particulière avec Dieu. A Cana (ch. II) la foi des disciples s'affermir à la vue d'un acte révélateur de sa puissance et de sa bonté ; cette croissance de leur foi continue dès lors, marchant de pair avec les manifestations toujours nouvelles de la gloire de Jésus en actes et en paroles. Pierre, comme organe des

Douze, fait la première profession solennelle de cette foi (VI, 68-69), en proclamant Jésus *le Saint de Dieu*, sur le fondement d'une expérience acquise et personnelle et en face de la victoire de l'incrédulité qui vient d'enlever à Jésus presque tous ses disciples. Les luttes des ch. VII-X, en provoquant de la part de Jésus des témoignages toujours plus éclatants de sa nature supérieure, mettent à l'épreuve cette foi si hardiment professée et la font grandir comme les ouragans affermissent dans le sol les arbres qu'ils ne parviennent pas à renverser; tellement que Thomas, au ch. XI, aime mieux, s'il le faut, aller mourir avec lui en Judée que de l'y laisser aller seul (v. 16). Les derniers entretiens de Jésus (ch. XIII-XVI) conduisent cette foi des disciples à l'état de perfection relative auquel elle peut parvenir pendant la vie de Jésus. Le faite enfin est atteint après la résurrection : c'est alors que l'auteur dit d'une manière absolue de lui-même : « Et il vit *et il crut*, » et que la foi du plus méfiant des disciples s'élève d'un bond à la hauteur de son divin objet dans le *cri d'adoration* de Thomas. Ce mot est tout ensemble le terme du développement de la foi des disciples et celui du récit lui-même.

Même unité dans le récit à l'égard des personnages secondaires. Nicodème, par exemple, au ch. III vient vers Jésus de nuit. Au ch. VII il s'enhardit à ouvrir la bouche en sa faveur devant le Sanhédrin, sans doute en se présentant comme défenseur d'un axiome de droit; au ch. XIX enfin sa foi rompt toutes les entraves; il l'affiche en se joignant à Joseph d'Arimathée pour rendre à Jésus crucifié un hommage royal. Même unité, même gradation dans le tableau des impressions et de la conduite de Pilate (ch. XVIII et XIX); ainsi dans l'énumération des moyens employés par les Juifs pour lui arracher la condamnation de Jésus.

Si l'on accuse les synoptiques de manquer d'unité, nous

n'accepterons pas cette imputation ; mais nous la comprendrons. Leur récit paraît bien souvent n'être qu'un recueil de faits détachés, de traits accidentellement juxtaposés que l'on pourrait omettre, multiplier, déplacer à volonté sans altérer le fond de la narration. Mais un pareil reproche ne saurait se justifier à l'égard de notre évangile ; et Baur en tout cas y a mis fin pour toujours. Les discours mêmes ne rompent nullement la continuité du récit. Bien loin d'en ralentir la marche, comme s'ils n'étaient que des superfétations métaphysiques sans utilité, ils sont au contraire les facteurs les plus décisifs de l'action. Ces témoignages solennels de Jésus sur sa personne et sur l'état moral des Juifs déterminent simultanément l'accroissement de la haine chez les uns et l'affermissement de la foi chez les autres. Sans les discours, notre évangile ressemblerait à un drame sans dialogues ; que deviendrait l'action ?

Nous ne pouvons donc nous étonner de l'insuccès, aujourd'hui à peu près universellement reconnu, des essais de triage que nous avons précédemment énumérés, entre certains discours qui seraient johanniques et les faits qui seraient inauthentiques (Weisse), entre les discours qui seraient d'un disciple de Jésus et le récit des faits qui remonterait jusqu'à l'apôtre (M. Renan), entre les scènes *galiléennes* qui proviendraient d'interpolations postérieures et le fond *judéen*, authentique, de l'évangile (Schweizer). Ces hypothèses sont ensevelies pour toujours dans le tombeau que Baur leur a creusé par sa vigoureuse démonstration de l'unité de notre évangile.

II. Et cependant, en dépit de cette puissante unité, la narration évangélique n'en a pas moins dans cet écrit un caractère *fragmentaire* ; et ce contraste n'est pas une des antimonies les moins frappantes qui font du quatrième évangile un phénomène littéraire si étrange.

Le point de départ du récit est choisi au milieu de la carrière du précurseur et après le baptême de Jésus lui-même ; car le témoignage de Jean rappelé I, 19 et suiv. implique chez lui la connaissance déjà acquise de la dignité messianique de Jésus. L'histoire, comme telle, manque donc de son *en-tête* en quelque sorte nécessaire (comp. les trois synoptiques). Ecourtée au début, elle l'est aussi au terme. Le récit finit avec l'acte d'adoration de Thomas, ainsi avant l'ascension, que l'auteur connaît et admet cependant (VI, 62 ; XX, 17). Les lacunes abondent également dans le cours du récit. Le retour de Jésus en Galilée, IV, 1 et suiv., doit avoir eu lieu au mois de décembre (v. 35), et le voyage suivant à Jérusalem, ch. V, au plus tôt pour la fête de Purim, au mois de mars ; voilà donc un intervalle de trois mois sur lequel l'auteur garde un complet silence. Le fait suivant, celui de la multiplication des pains, ch. VI, a eu lieu à l'époque de la Pâque ; encore un mois donc sur lequel nous sommes sans renseignements. Le ch. VII nous transporte à la fête des Tabernacles, par conséquent à la fin de septembre ou au commencement d'octobre ; nous constatons ainsi un espace vide de six à sept mois. X, 22, Jésus visite Jérusalem à la fête de la Dédicace ; cette indication nous transporte à la fin de décembre, trois mois après le dernier fait raconté ; et pas un mot sur l'emploi de ce quart d'année ! Lorsqu'au ch. XI Jésus est appelé à Béthanie, c'est peu de temps avant la Pâque (v. 55) ; deux mois se sont donc de nouveau écoulés sans qu'il soit fait mention de ce qui s'est passé durant ce temps ?

Sur les deux années de l'activité publique de Jésus, depuis la Pâque initiale du ch. II à la dernière (XII-XX), nous constatons donc un total de *quinze mois* entiers qui restent là dans le récit comme des compartiments sans em-

ploi, des cases clairement indiquées, mais complètement vides. Une trentaine de jours disséminés dans ces vastes espaces font seuls l'objet du récit. Comment ne pas reconnaître le caractère brisé, et *volontairement* brisé, d'une telle narration ? Si elle n'en supposait d'autres connues des lecteurs et qui offrent à ceux-ci les matériaux nécessaires pour remplir ces cadres, elle serait simplement absurde¹.

Mais elle présente des phénomènes de détail plus étranges encore. Il est dit VI, 2 « qu'une foule accompagnait Jésus en Galilée, voyant *les miracles qu'il faisait*. » Or l'auteur se tait sur tous ces miracles. Il est dit VII, 1 que Jésus « *continuait à aller et venir en Galilée*, ne voulant pas aller à Jérusalem, où les Juifs voulaient le faire mourir. » Et, de toutes ces pérégrinations dans l'intérieur de la Galilée, pas un mot dans le récit ! N'est-il pas évident que ces lacunes clairement indiquées supposent d'autres récits renfermant les faits non rapportés ici ?

D'autres détails encore démontrent le caractère intentionnellement fragmentaire de la narration johannique. II, 23, il est parlé de ceux qui « *crurent en voyant les miracles que Jésus faisait* ; » et III, 2, Nicodème fait lui-même allusion à de tels miracles ; IV, 43, il est dit que les Galiléens accueillirent favorablement Jésus à son retour au milieu d'eux « *parce qu'ils avaient vu les miracles qu'il avait faits à Jérusalem*. » Et pas un seul de ces miracles, accomplis par Jésus durant son premier séjour dans la capitale n'est raconté. I, 41, André est désigné comme *le frère de Simon-Pierre*, dans un moment où celui-ci n'a

¹ Comprend-on qu'en face de pareils faits un écrivain qui se respecte ose écrire les lignes suivantes : « Jean, on le sait [!], ne présente aucune trace de lacunes ou de compartiments dans lesquels se rangeraient les matériaux fournis par les synoptiques » (Stap, *Etudes historiques*, p. 259).

point encore paru sur la scène ! XI, 1, Béthanie est appelée *le bourg de Marie et de Marthe, sa sœur* ; et il n'a point encore été question de ces deux femmes ! XI, 2, Marie est désignée comme celle qui avait oint de parfum le Seigneur ; et ce trait qui doit orienter le lecteur n'a point encore été rapporté ! VI, 70, Jésus dit : « Ne vous ai-je pas choisis, *vous douze*, » et il n'avait jusqu'ici été question que de l'appel d'André, de Jean, de Simon, de Philippe et de Nathanaël. Les Douze sont encore dans cette narration des personnages inconnus. XIV, 22, la présence parmi les Douze d'un autre Judas que le traître est supposée connue ; mais sans qu'il ait jamais été mentionné. III, 24, l'évangéliste rectifie une idée inexacte qu'il suppose exister dans l'esprit de ses lecteurs : c'est que Jean fût déjà emprisonné lorsque Jésus séjournait pour la seconde fois en Judée. « *Car Jean*, dit-il, *n'avait point encore été mis en prison.* » Or rien dans les récits qui précèdent n'avait pu faire naître cette idée qu'il trouve bon d'écarter expressément. XVIII, 24, il est dit que Anne « envoya Jésus lié à Caïphe, le grand sacrificateur. » Mais à quoi bon cette remarque ? La séance chez Caïphe n'est point racontée ni même mentionnée dans ce qui suit, quoiqu'elle soit positivement supposée par la sentence de mort dont le Sanhédrin va demander la confirmation à Pilate. Notre récit est donc plein de lacunes, et de lacunes dont l'auteur ne peut qu'être pleinement conscient. Il s'exprime d'ailleurs lui-même sur ce sujet avec une clarté qui ne laisse rien à désirer, lorsqu'il dit, XX, 30 : « Jésus a fait devant ses disciples beaucoup d'autres signes *qui ne sont pas écrits dans ce livre-ci* (ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ). » Ces derniers mots sont importants. L'évangéliste ne s'exprimerait pas de la sorte, si, comme nous venons de le constater, il n'avait eu en vue d'autres livres au moyen desquels ses lecteurs rempli-

ront les lacunes du sien et en comprendront les allusions¹.

Et pouvons-nous être dans le doute sur la question de savoir quels sont ces écrits ? L'élection des Douze n'est-elle pas rapportée par Marc et Luc (Marc III, Luc VI) ? Marthe et Marie ne sont-elles pas les deux sœurs connues par Luc X ? La fusion en un seul des deux premiers retours de Jésus en Galilée (I, 44 ; IV, 1 et suiv.), en raison de laquelle le premier retour paraissait se rattacher à l'emprisonnement de Jean-Baptiste, n'est-elle pas patente dans nos synoptiques, surtout dans Matthieu et Marc ? La séance du Sanhédrin dans la maison de Caïphe, où fut prononcée la condamnation de Jésus, n'est-elle pas racontée avec les plus grands détails chez Matthieu et Marc ? En général, tout ce ministère galiléen dont le quatrième évangile ne nous présente que les cadres, n'est-ce pas chez les synoptiques que nous en trouvons le récit détaillé ?

Nous ne pouvons donc être dans le doute sur la vraie cause des lacunes qu'offre le récit de Jean. Elles équivalent à autant de renvois au récit de nos synoptiques qui, à l'époque où l'auteur écrivait ainsi, devaient par conséquent être répandus déjà dans les églises. Peut-on concevoir qu'un homme tel que M. Reuss puisse fermer les yeux à la vérité au point de dire : « On ne peut découvrir qu'*avec peine* dans cet évangile les traces d'une relation avec les évangiles prétendus antérieurs... Les faits ne contraignent point *absolument* à admettre que l'auteur ait eu connais-

¹ M. Renan, qui n'apporte pas ici des préoccupations étrangères, n'hésite pas à reconnaître le fait : « La position de l'écrivain johannique est celle d'un auteur qui n'ignore pas qu'on a déjà écrit sur le sujet qu'il traite, qui approuve bien des choses dans ce que l'on a dit, mais qui croit avoir des renseignements supérieurs et les donne sans s'inquiéter des autres » (p. 531).

sance de nos évangiles synoptiques ¹. » Baur, Hilgenfeld et tant d'autres, en échange, reconnaissent pleinement le fait.

Ainsi, d'un côté, le récit johannique se présente comme une composition d'un seul jet, organique et homogène ; de l'autre, elle fait l'effet d'une narration à bâtons rompus et dans laquelle les vides dominant de beaucoup les pleins. Ce sont là ses deux premiers traits distinctifs. Nous en constatons un troisième qui peut-être expliquera les deux précédents : c'est son caractère *autobiographique*.

III. L'auteur se donne pour le *témoin oculaire* des faits qu'il rapporte. I, 14, il dit : « Et la Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous, — et nous avons contemplé sa gloire, une gloire telle qu'est celle du Fils unique, venu du Père, — pleine² de grâce et de vérité. » Tout lecteur non prévenu reconnaîtra que ces mots : « *nous avons contemplé*, » sont destinés à désigner un témoin oculaire. Baur et Keim les entendent au sens spirituel ; il s'agirait de la vue intérieure de la foi, qui est l'apanage de tout chrétien³. On allègue 2 Corinth. III, 18 : « Nous tous qui contemplons, comme dans un miroir, à face découverte la gloire du Seigneur. » Mais Paul dit : « *nous contemplons*, » expression qui désigne un fait permanent, et non : *nous avons contemplé*, terme qui fait allusion à un fait historique déterminé, maintenant consommé. Puis cette expression est enclavée chez Jean dans la description du fait historique de l'incarnation : « La Parole a été faite chair — nous l'avons contemplée — pleine de grâce et de vérité. » Enfin il existe

¹ *Gesch. der heil. Schr. N. T.*, § 222.

² Cet adjectif *pleine* ne peut en grec se rapporter qu'au substantif *la Parole*, sujet de tout le verset.

³ Keim : « Avant tout, le témoignage oculaire indiqué I, 14 et au commencement de l'épître, est tel que chaque chrétien peut se l'attribuer » (t. I, p. 157).

une autre déclaration de la même main, plus positive encore, 1 Jean I, 1-4 : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, que nous avons vu de nos yeux, que nous avons contemplé et que nos mains ont touché de la Parole de vie, nous vous l'annonçons. » Les expressions sont évidemment choisies de manière à ne permettre aucune équivoque. D'ailleurs l'idée même d'*annoncer*, qui ne peut se rapporter qu'à la publication d'un fait *historique*, et l'opposition établie entre ceux qui annoncent la nouvelle et ceux qui la reçoivent pour en jouir avec les premiers, tout cela exclut absolument l'idée d'un fait simplement interne et appartenant à tous les chrétiens¹. Accordera-t-on peut-être que l'auteur veut se faire passer pour témoin oculaire, mais sans qu'il l'ait été? Il me paraît qu'il suffit de lire l'épître d'où est tirée cette parole pour être sûr que l'on n'a point à faire à un auteur qui ait pu chercher à se faire passer pour ce qu'il n'était pas.

D'ailleurs le contenu même de l'évangile confirme le caractère autobiographique affirmé par ces témoignages. Entre un historien proprement dit et un témoin oculaire qui décrit l'événement auquel il a pris part, il y a cette différence que le premier expose le fait en lui-même, dès son apparition, à travers ses diverses phases jusqu'à son terme; le second au contraire saisit l'événement au moment où il en a été lui-même affecté et en fait ressortir les côtés auxquels il a été personnellement sensible. Un ancien militaire, racontant la bataille de Leipzig, à laquelle il a pris part, la décrit, si l'on peut dire ainsi, sous l'angle spécial sous le-

¹ Holzmann. *Bibellexicon* de Schenkel, art. *Johannes*, objecte qu'on ne discerne pas clairement l'objet de ces verbes accumulés; mais cet objet est évident : « la Parole dans laquelle réside la vie, et qui a été manifestée. »

quel il l'a personnellement contemplée ; il indique la position qu'occupait son corps dans le moment où l'ébranlement général a envahi sa colonne, et ainsi de suite ; tandis que l'historien décrit la totalité du fait et à un point de vue objectif, général. Si nous jugeons de notre évangile d'après cette distinction facile à saisir, nous reconnaitrons bien vite à laquelle de ces deux classes de récits il appartient. L'auteur prend son point de départ non, comme les synoptiques, à l'entrée du ministère de Jean-Baptiste ou même à l'entrée du ministère de Jésus, mais au jour et à l'heure où il a entendu le précurseur affirmer la présence du Messie et où la première lueur de foi a brillé dans *son* âme. Les deux jours qui suivent sont les deux qui ont joué un rôle absolument décisif dans *sa* vie, ceux où s'est formée *sa* relation personnelle avec Jésus. Un tel commencement appartient à l'autobiographie, non à l'histoire dans le sens ordinaire du mot.

Ce même caractère distingue tout le récit. C'est sa propre expérience que l'auteur rapporte quand il termine le récit des noces de Cana par cette remarque : « Et ses disciples crurent en lui ; » ou quand, après la purification du temple, il fait observer que ce ne fut qu'après la résurrection que les disciples se souvinrent de la parole prononcée par Jésus en cette occasion et qu'ils la comprirent. C'est son cœur de témoin que l'on entend battre, quand, après chacun des moments où Jésus a couru un danger imminent, on lit dans son récit cette expression qui est comme un cri de délivrance : « Mais son heure n'était pas encore venue. » C'est bien un trait de sa biographie spirituelle que l'on saisit dans cette expression : « Et il vit et il crut, » par laquelle il décrit l'impression qui résulte pour lui de la vue du suaire roulé et mis à part dans le sépulcre ; d'autant plus que, quand il revient à parler aussi de son compa-

gnon, Pierre, il dit, non plus au singulier, mais au pluriel : « Car ils n'avaient pas encore compris (ἤδειςαν) que Jésus devait ressusciter des morts. »

Si l'on se place à ce point de vue, on comprend que l'auteur ait terminé son récit, non par le fait de l'ascension, la fin normale de l'histoire de Jésus (et cela d'après notre évangile lui-même VI, 62; XX, 17), mais par l'invocation de Thomas. Ce moment avait été le point culminant du développement de sa propre foi. Il formait donc la clôture légitime d'un récit dont le point de départ avait été la naissance de cette foi elle-même. La naissance et le développement de la foi de l'auteur, tel est l'angle sous lequel est présenté dans cet évangile le ministère de Jésus. C'est de l'autobiographie, non de l'histoire proprement dite.

Nous avons différé jusqu'à ce moment de parler du passage XIX, 35. Cette parole joue un rôle important dans cette question. Les uns y voient une preuve décisive en faveur du caractère autobiographique de l'évangile, les autres l'envisagent comme décisif contre cette manière de voir. L'évangéliste vient de mentionner l'eau et le sang qui coulèrent du côté percé de Jésus; il ajoute : « Et celui qui l'a vu, en a rendu témoignage; et son témoignage est véridique, et celui-là sait qu'il dit vrai, afin que vous croyiez. » C'est là, disent les uns, la déclaration de l'auteur lui-même qu'il a été témoin de cette scène. Mais d'autres (Keim, Weizsäcker lui-même) raisonnent autrement : Le personnage qui a rendu témoignage du fait n'est point identique avec l'auteur du livre; car ce passage même distingue l'un de l'autre le témoin qui a instruit l'auteur, et l'auteur qui atteste la véracité du témoin. On a allégué, en faveur de cette explication, l'emploi du pronom *celui-là* (ἐκεῖνος); l'auteur, dit-on, ne peut l'avoir employé pour parler de lui-même; car ce pronom se rap-

porte nécessairement à un sujet éloigné, à un tiers ¹. Cependant Weizsäcker et Keim abandonnent aujourd'hui cet argument grammatical. Ce pronom en question est employé dans le quatrième évangile pour désigner une personne, non comme plus éloignée qu'une autre, mais comme possédant la qualité dont il s'agit, d'une manière éminente ou même exclusive. Ainsi I, 18, il est dit : « *Celui-là* nous a fait connaître, » dans ce sens : « *Lui seul* nous a fait . . . ; » comp. aussi V, 39. La preuve sans réplique que le sujet parlant peut se désigner lui-même par ce pronom *celui-là*, ressort de IX, 37 : « Celui qui parle avec toi, c'est *celui-là* (ἐκεῖνός ἐστι). » Il est évident qu'alors que le sujet s'objective au point de parler ainsi de lui à la troisième personne, il peut aussi employer, pour se désigner, le pronom de la troisième personne. — C'est à la logique qu'en appellent maintenant Weizsäcker et Keim : l'attestation que l'écrivain donne ici à la véracité du témoin prouve que ces deux personnages sont différents. Cette conclusion, qui paraît logique, l'est fort peu. Car si la déclaration de véracité donnée au témoin par l'écrivain est l'expression d'un fait de *conscience intime*, qu'en conclure sinon que le témoin et l'écrivain sont identiques ? Or c'est précisément le cas dans ce passage. Car si l'écrivain qui donne l'attestation eût été un autre personnage que le témoin à qui elle est donnée, il eût dû dire, non : *il sait*, mais : *je sais*, ou *nous savons* qu'il dit vrai (comme XXI, 24). Les mots : « afin que *vous croyiez*, » conduisent au même résultat. Une fois le contraste établi entre le témoin qui a vu lui-même et l'Eglise qui croit sur son témoignage, l'écrivain avait sa place parmi les croyants et devait dire : « afin que *nous croyions*. »

¹ Voir la discussion intéressante entre Butmann (*Studien u. Kritiken*, 1860) et Steitz (*Ibid.*, 1859 et 1861).

N'est-il pas clair que l'évangéliste, témoin du fait raconté, atteste lui-même, en vue des difficultés que présentait son récit, *la certitude intime* qu'il a de la réalité de ces faits si étonnants? S'il parle de lui à la troisième personne, c'est comme Jésus lui-même dans tout l'évangile, quand, au lieu de dire *Je*, il dit *le Fils de l'homme*; c'est comme le fait saint Paul, 2 Corinth. XII, 3, dans cette expression remarquable : « Je sais que *cet homme* fut enlevé dans le paradis; » comme on le fait dans le langage ordinaire chaque fois qu'on veut faire ressortir, non sa personne, mais la qualité spéciale en laquelle on se présente. L'auteur, racontant comme témoin un fait que seul il a vu, en appelle à la conscience intime, assurée, qu'il a de n'avoir pas été la victime d'une illusion des sens. Ce passage XIX, 35 (que Baur a aussi essayé de rapporter à la vision interne de la foi!) met le sceau sur le caractère autobiographique du livre entier. Si cette assertion n'était pas celle d'un témoin, il ne resterait plus à y voir que celle d'un faussaire. Mais quand un faussaire a-t-il jamais imaginé une forme aussi étrange que celle que nous rencontrons dans cette parenthèse! C'est l'expression la plus immédiate d'une conscience sûre d'elle-même.

IV. Nous arrivons au caractère le plus important, mais aussi le plus contesté du récit johannique, celui de la *vérité historique*.

La question de la vérité historique du quatrième évangile a beau être étroitement liée à celle de son origine apostolique; elle en est logiquement distincte. D'un côté, on peut, comme vient de le faire M. Matthew Arnold dans un remarquable travail¹, soutenir la pleine crédibilité de

¹ *Contemporary Review*, July 1875 : « Review of objections to Litterature and Dogma, VI. »

notre évangile, tout en attribuant la rédaction de cet écrit à une autre plume que celle de l'apôtre ; de l'autre, on voit des hommes, tels que M. Reuss, rejeter la crédibilité historique des discours sans nier la composition johannique de l'évangile. Il ne peut donc être que fort avantageux pour la certitude du résultat final de traiter la première question, celle de la crédibilité, d'une manière complètement indépendante de celle de l'authenticité. Chacun des deux résultats, obtenus à part, pourra servir de contrôle à l'autre.

L'examen que nous entreprenons portera sur ces deux ordres de matières : A. les *faits* ; B. les *discours*.

A. *Les faits.*

Nous avons esquissé déjà le point de vue de Baur, qui reste le fond sur lequel reposent toutes les attaques actuelles contre la crédibilité de notre évangile. Cette narration ne serait qu'une composition artificielle, destinée à mettre en scène l'idée du Logos. L'auteur n'a possédé, pour tracer ce tableau, aucune connaissance de la vie de Jésus qui lui fût propre ; les seuls matériaux historiques qui soient entrés dans son récit sont ceux qu'il a empruntés aux évangiles synoptiques. Le progrès du récit est de nature purement dialectique, de sorte que le quatrième évangile ne serait qu'une logique de Hegel en action. C'est *l'idée* qui crée ou qui du moins transforme radicalement l'histoire. Keim est celui qui a peut-être le mieux développé les considérants de ce jugement. Les voici en résumé, tels qu'ils remplissent, sous diverses formes, les écrits des critiques modernes appartenant à cette tendance.

Indiquons d'abord trois faits envisagés par plusieurs

comme propres à jeter un jour défavorable sur la nature de notre récit :

1. Une *idée* purement *spéculative*, celle du Logos, inscrite en tête de l'ouvrage : « Quand un historien, dit Keim, commence par étaler sa philosophie, on peut être sûr qu'on a affaire à un homme dont les communications historiques sont subordonnées à ses théories personnelles. » (I, p. 124.)

2. Le procédé défectueux qu'avoue l'auteur (XX, 30), celui d'un *triage*, auquel il se serait livré, entre les faits appartenant à son sujet : « Ce ne pourra être, dit encore Keim, qu'un tableau à demi vrai, que celui qui ne retrace que certains côtés de l'histoire, en omettant tous les autres » (p. 122).

3. Le caractère symétrique, *rythmique* du récit : « Trois séjours en Galilée ; trois à Jérusalem ; deux fois trois fêtes, en particulier trois Pâques ; trois miracles en Galilée, trois à Jérusalem ; deux fois trois jours passés auprès du précurseur ; trois jours employés pour la résurrection de Lazare ; six donnés à la dernière Pâque ; trois paroles sur la croix, trois apparitions de Jésus ressuscité, etc. L'histoire réelle ne marche pas ainsi selon le rythme trinitaire. Un tel récit est le produit de l'art » (Keim, p. 123).

La présomption défavorable qui ressort de ces observations est définitivement confirmée, assure-t-on, par les faits suivants :

1. Une foule d'*erreurs* historiques, topographiques et autres, prouvent que l'auteur compose à sa guise et dans l'ignorance complète des circonstances de lieu et de temps dans lesquelles doivent s'être passés les faits racontés. MM. Nicolas et Réville adhèrent plus ou moins à ce jugement¹.

¹ Le premier dit : « L'auteur n'est nullement au courant ni de l'histoire, ni des croyances des Juifs, ni même de la géographie

2. L'image du Christ tracée dans cet écrit porte au front le sceau de la fiction. C'est purement et simplement le Logos de Philon, qui apparaît ici-bas sans entrer dans une vie humaine réelle. « Il ne naît point, n'est point baptisé; il ne lutte point et ne souffre point; il sait tout, prévoit tout, peut tout dès le début. Cette splendeur divine dont il rayonne ne répond point aux conditions de la nature humaine; c'est la perfection, au lieu du *devenir* » (Keim, p. 125 et 136). On trouve ce thème varié à l'envi et sur tous les tons chez nos critiques¹. Il est surtout une comparaison dont ils usent volontiers; c'est celle d'une « statue immobile dans une niche de cathédrale. »

3. Au trait précédent se lie étroitement l'absence prétendue de tout progrès dans le récit, soit dans les conceptions de Jésus, soit dans celles des disciples, ou enfin dans les sentiments des adversaires. Dès le début, Jésus connaît déjà la fin; les disciples le reconnaissent dès le premier jour comme le Messie et le Fils de Dieu; les Juifs sont déjà décidés au ch. V à le faire mourir².

4. Cette histoire de Christ est d'ailleurs en contradiction flagrante avec celle des évangiles synoptiques, et pour l'ensemble, le cadre général, et pour les détails: chez ceux-là un ministère d'une année seulement, ici une activité de près de trois ans; là un ministère dont le théâtre presque unique est la Galilée, ici de fréquents séjours à Jérusalem, où se passent toutes les scènes importantes. Ajoutez à cette

de la Palestine » (*Etudes critiques*, etc., p. 198). Le second: « La contrée ne paraît pas très-familière à l'auteur. »

¹ M. Réville: « Un Christ sans tentations, sans défaillances.... Rien ne l'étonne, rien ne le déçoit; il a tout prévu dès le premier jour. Ce Jésus est étranger à l'humanité. »

² M. Stap: « Le dénouement pourrait se trouver à la première page tout aussi bien qu'à la dernière, sans que l'action en souffrît. » P. 268.

opposition fondamentale une foule de contradictions de détail fort graves, par exemple celle de la date du jour de la mort de Jésus, évidemment transformée ici dans l'intérêt du symbolisme de l'agneau pascal, etc., etc.

5. Les *miracles* du IV^e évangile renchérissent tellement sur les faits analogues rapportés par les synoptiques, que cette exagération même trahit leur caractère factice. Et, indépendamment de cette différence, l'élément miraculeux en lui-même suffit pour enlever à la narration le caractère strictement historique. Le surnaturel ne saurait être réel ¹.

Telles sont les principales raisons que l'on fait valoir contre la valeur historique du récit johannique. Nous allons parcourir aussi rapidement que possible le vaste domaine qu'embrassent ces diverses objections. Nous commençons par les simples présomptions.

1. L'inscription du terme de Logos en tête de l'évangile. La présence d'un terme philosophique ou d'une notion spéculative en tête d'un récit peut s'expliquer de deux manières : ou bien, comme Baur le suppose dans le cas qui nous occupe, l'auteur indique par là l'idée philosophique en vue de laquelle il invente son récit; ou bien il peut arriver aussi qu'il veuille simplement résumer par là l'idée générale qui s'est pour lui dégagée des faits et qui en est, à ses yeux, la clef. C'est ainsi que Salluste commence son histoire de Catilina par une dissertation philosophique, sans que personne s'imagine pour cela que le récit de la conspiration ne soit qu'un roman composé sur ce thème. Ce n'est pas le fait qui est sorti de l'idée; c'est au contraire l'idée qui est procédée de la contemplation du fait.

¹ M. Renan : « Jusqu'à nouvel ordre nous maintiendrons ce principe de critique historique, qu'un récit surnaturel ne peut être admis comme tel, qu'il implique toujours crédulité ou imposture. »
P. xcviij.

A l'égard de l'évangile johannique, nous avons donc l'alternative entre ces deux procédés. Et le choix n'est pas difficile. Voici comment un écrivain impartial assurément, M. Renan, s'exprime sur cette question : « Un écrit artificiel, une sorte d'évangile *a priori* écrit au II^e siècle n'aurait pas eu ce caractère... Les compositions artificielles n'ont jamais ce tour personnel. Quelque chose de vague et de gauche les décele toujours. Un vieux livre sacré existe, on y cherche des sens cachés, voilà ce dont les exemples abondent; mais qu'on écrive un livre historique étendu avec l'arrière-pensée d'y cacher des finesses symboliques, qui n'ont pu être découvertes que 1700 ans plus tard, voilà ce qui ne s'est guère vu.... L'allégorie est essentiellement froide et raide. Les personnages y sont d'airain et se meuvent tout d'une pièce. Il n'en est pas de même de notre auteur; ce qui frappe, c'est la vie, c'est la réalité. ¹ » Voilà le langage du bon sens opposé à celui de la critique *a priori*. L'idée du Logos, bien loin d'être la mère du récit, en est la fille. La question est seulement de savoir si elle en procède légitimement, si l'auteur a tiré cette idée de l'histoire dans laquelle elle était réellement impliquée, ou bien s'il l'a lui-même importée dans l'histoire par suite d'une préoccupation personnelle. Cette question est toute différente, et quelle que soit la solution qu'on lui donne, la valeur historique du récit est indépendante de cette solution.

2. Une narration peut fort bien ne contenir qu'un extrait des faits, déterminé par un certain point de vue, sans cesser pour cela d'être complètement vraie; mais à une condition, sans doute : c'est que les lecteurs soient supposés au fait de la totalité de l'histoire dont un certain côté est dé-

¹ *Vie de Jésus*, 13^e édition, p. 509, 520, 530.

crit dans ce récit. Or des indices non équivoques, reconnus aujourd'hui par des critiques des écoles les plus opposées, démontrent que la narration du quatrième évangile implique chez les lecteurs la connaissance de la tradition évangélique répandue dans l'Eglise sous la forme même où nous la trouvons chez nos synoptiques. Ainsi tombe le second argument de Keim. L'auteur a pu faire un choix sans fausser l'histoire, parce que l'histoire était déjà connue des lecteurs.

3. Le rythme trinitaire signalé dans le récit aurait besoin d'être démontré mieux qu'il ne l'est réellement. On parle de trois séjours en Galilée; en réalité, il n'y en a qu'un seul allant depuis le mois de décembre indiqué IV, 35 jusqu'au mois de décembre de l'année suivante (X, 22), et interrompu par les deux voyages à Jérusalem du ch. V (au printemps) et du ch. VII (en automne). Où est le rythme? On parle de trois voyages à Jérusalem; en réalité il y en a cinq : celui du ch. II à la première Pâque; celui du ch. V à la fête de Purim; celui du ch. VII à la fête des Tabernacles; celui de la seconde partie du ch. X à la fête de la Dédicace; et celui du ch. XII à la dernière Pâque, avec lequel on peut réunir ou dont on peut séparer l'excursion rapide à Béthanie au ch. XI. Où est le rythme? On parle de trois fêtes de Pâques; mais cette prétendue triade est brisée par ce fait que deux seulement d'entre ces fêtes sont célébrées par Jésus à Jérusalem; il passe la troisième en Galilée. Le récit contient trois miracles faits à Jérusalem (ch. V, IX et XI); le fait est vrai. Mais ne peut-on pas appliquer ici ce que répond M. Renan aux critiques qui prétendent placer le récit johannique sous le rythme du nombre sept? « Je crois aux intentions symboliques quand elles sont indiquées, et, si j'ose ainsi dire, soulignées par l'auteur. Je n'y crois pas quand elles ne se révèlent

pas d'elles-mêmes. L'exégète allégoriste ne parle jamais à demi-mots; il étale son argument, y insiste avec complaisance. J'en dis autant des nombres sacramentels. Les adversaires du quatrième évangile ont remarqué que les miracles qu'il raconte sont au nombre de sept. Si l'auteur en faisait lui-même le compte, cela serait grave et prouverait le parti-pris. L'auteur n'en faisant pas le compte, il ne faut voir là qu'un hasard. » Les trois miracles accomplis à Jérusalem sont mis en relief par notre auteur, parce qu'ils furent le signal des trois degrés dans le développement de la haine des Juifs. Faudrait-il suspecter la réalité de tout mouvement historique qui se mesure en trois temps? Deux fois trois jours, dit Keim, passés dans le voisinage de Jean-Baptiste! Les trois premiers correspondent aux trois témoignages de plus en plus énergiques du précurseur, qui ont amené l'auteur à la foi. Qu'y a-t-il là de suspect? Des trois autres jours, le premier est celui du départ pour la Galilée, le troisième est celui du miracle de Cana; mais le second n'est pas même mentionné, ce qui prouve que l'auteur n'avait nullement l'intention de faire du symbolisme. A l'égard de la résurrection de Lazare, ce n'est pas de trois jours, c'est de *quatre* (XI, 39) qu'il faut parler. Quant au sens allégorique que l'on veut trouver dans les six jours mentionnés XII, 1, qui feraient allusion à l'usage juif de choisir l'agneau pascal le 10 nisan, sixième jour avant la Pâque (Ex. XII, 3-6), M. Renan répond simplement : « Cela serait bien peu indiqué. » Et comment, sans aucune indication, les lecteurs grecs auraient-ils pu deviner la pensée de l'auteur? — Les autres allégations du même genre n'ont pas plus de valeur que celles-là.

Nous venons de constater que les présomptions sont peu solides; passons aux preuves proprement dites.

1. Et d'abord, les *inexactitudes* topographiques et his-

toriques. Nous remarquons que Keim lui-même renonce à cet argument. « Nous nous taisons, dit-il, sur cette rubrique des erreurs historiques et géographiques que l'on a coutume de signaler. On peut d'autant moins y croire que l'auteur manifeste une connaissance passable (*sic!*) du pays et que les difficultés les plus grandes s'expliquent par ses intentions particulières » (p. 133).

Béthanie (I, 28, selon la leçon la plus probable) pouvait fort bien avoir existé avant la guerre juive et ne pas se retrouver plus tard. Il y avait deux Antioches, deux Bethléems, deux Bethsaïdas, deux Canas; pourquoi n'y aurait-il pas eu deux Béthanies? Ce nom peut avoir deux significations : *endroit de pauvreté* (*Beth-anijjah*) et *endroit du bac* (*Beth-onijjah*). Le premier de ces sens convient bien à Béthanie, voisine de Jérusalem; le second à celle qui était située de l'autre côté du Jourdain; et le passage XI, 18 prouve que l'auteur connaissait également l'une et l'autre¹.

Le nom de *Sychar*, qui paraît substitué à celui de *Sichem*, IV, 5, peut s'expliquer de diverses manières. Déjà les LXX écrivaient le nom de cette ville tantôt Συγέμ, tantôt Σίχυρος ou Σίχυρα. La permutation des deux liquides *m* et *r* était très-usitée, surtout dans le langage populaire. Elle pouvait avoir dans ce cas-ci un sens ironique; car le mot *Schéker* signifiant *mensonge* ferait allusion à la fausseté de la religion samaritaine. Mais il est plus probable encore que *Sychar* et *Sichem* étaient deux endroits différents : le premier étant situé à l'entrée de la gorge, le second à trente minutes plus à l'ouest au centre de la vallée. Tout près du puits de Jacob, vers le nord-est, se trouve encore le petit village d'*Asgar* dont le nom n'est pas sans rapport avec celui de *Sychar*.

¹ Furrer, *Bibellexicon* de Schenkel, art. *Béthanie*.

La confusion du nom du *Cédron* (ὁ Κεδρὼν, *le noir*) avec celui de *torrent des cèdres* (τῶν κέδρων), XVIII, 4, est une pure faute de copiste. La vraie leçon (τοῦ Κεδρὼν) est aujourd'hui sûrement établie¹.

On prétend qu'en parlant d'une localité nommée *Enon*, III, 23, l'auteur a pris ce mot, qui signifiait simplement *sources*, pour un nom propre². Mais ce nom a été retrouvé dans l'Ancien Testament par Hengstenberg, avec celui de *Salim*, auquel il est joint dans notre récit, au moyen d'une ingénieuse combinaison qui n'a point encore été réfutée. D'après cette explication, ces deux localités, Enon et Salim, appartiendraient aux contrées les plus méridionales de la Judée. On croit ordinairement devoir les placer aux confins de la Samarie et de la Judée. En ce cas, M. Renan trouve précisément dans ce mot *Enon* « un trait de lumière. » Cette forme grecque reproduit en effet le pluriel chaldéen *Enawan*, *fontaines*; et le nom que portait cette localité explique parfaitement pourquoi Jean s'était transporté en cet endroit pour baptiser. « Comment voulez-vous, demande avec justesse M. Renan, que des sectaires hellénistes d'Ephèse (auxquels on attribue l'évangile) eussent trouvé cela? » (p. 492).

La distance connue de Capernaüm à Cana (sept à huit lieues) convient bien au récit IV, 46 et suiv. ; et celle du Jourdain à Béthanie (aussi sept à huit lieues) n'a rien que de compatible avec le récit de la résurrection de Lazare.

Que reste-t-il donc de toutes les erreurs topographiques prétendues?

Les griefs historiques ne sont pas plus sérieux. Cette expression : « *le grand sacrificateur de cette année-là* » (XI,

¹ Tischendorf, VIII^e éd., ad h. l.

² M. Nicolas.

49 et 51), qui doit prouver, d'après Baur, qu'aux yeux de l'auteur Caïphe aurait alterné avec Anne d'année en année, comme alternaient les deux consuls romains, est simplement destinée, comme le reconnaît Keim, à faire ressortir l'importance exceptionnelle de cette année-là et celle du rôle joué en ce moment par le grand sacrificateur; comp. XVIII, 14. Si, au ch. XVIII, Anne et Caïphe apparaissent réunis, c'est en qualité de *parents* (v. 13) et non de *collègues*. L'erreur des membres du Sanhédrin qui prétendent VII, 52 qu'aucun prophète n'a été suscité de Galilée, tandis que Jonas et Nahum étaient de cette province, pourrait bien se réduire à une erreur d'interprétation. Car le vrai sens grammatical est tout différent de celui que l'on donne ordinairement : « Un prophète ne s'est point élevé (dans la personne de Jésus) en Galilée. » Mais si même le sens ordinaire était le vrai, qu'y aurait-il d'étonnant à ce que, dans un mouvement de violence, les membres du Sanhédrin eussent oublié les deux ou trois prophètes galiléens que l'on pouvait citer?

A ces prétendues erreurs nous opposons une foule innombrable de détails disséminés dans le cours du récit et qui témoignent de la connaissance la plus exacte et même la plus minutieuse soit de la topographie sacrée, soit des usages, des opinions et des circonstances du temps.

L'auteur connaît parfaitement la Galilée. Les plateaux verdoyants (dans la saison printannière) à l'orient de la mer de Génézareth, semblent être sous ses yeux, VI, 40; il nous ramène de là à Capernaüm, sur la côte occidentale, VI, 17, avec une entière connaissance des localités. Il sait que l'on peut aisément faire ce chemin à pied, par le bord septentrional (VI, 5 comparé avec v. 22 et Marc VI, 33). Les 25 à 30 stades ($\frac{3}{4}$ de lieue) indiqués v. 19, devaient, d'après Matth. XIV, 24, être l'équivalent

de *la moitié* du bassin, ce qui est exact. Il sait qu'il faut *descendre* pour aller de Cana à Capernaüm (IV, 47). Il n'ignore pas qu'il existe deux Canas et deux Bethsaïdas, et c'est pourquoi il a soin d'ajouter à ces deux noms ce complément : *de Galilée* (II, 1 ; XII, 21).

Même connaissance de la Samarie. Il décrit si bien (IV, 1-38) la situation du puits de Jacob à l'entrée de la vallée de Sichem, le tombeau de Joseph, les beaux champs de blé qui s'étendent depuis cet endroit dans la grande vallée de Mokna, enfin la montagne de Garizim avec le culte samaritain qui s'y célébrait, que M. Renan dit : « Un Juif de Palestine ayant passé souvent à l'entrée de la vallée de Sichem a pu seul écrire cela. »

On peut appliquer la même remarque aux indications relatives à la Judée : le nombre¹ de stades entre Jérusalem et Béthanie XI, 18, la vallée du Cédron et le jardin de Gethsémané XVIII, 1, l'étang de Siloé IX, 7, les sources intermittentes dans le voisinage du temple V, 7, la porte de la ville dite *des Brebis* V, 2, l'endroit du temple où se trouvaient les troncs destinés à recevoir les offrandes VIII, 20, le portique de Salomon X, 23, enfin Golgotha. Un grand nombre de ces données ne se trouvent point dans les synoptiques et supposent par conséquent l'intuition personnelle des lieux ou une tradition indépendante et fort exacte sur toute cette histoire.

Les circonstances du temps sont également retracées d'une main sûre : le nombre d'années que les Juifs avaient employés à la construction du temple jusqu'au commencement du ministère de Jésus II, 20, l'adjonction d'un huitième jour à la fête des Tabernacles VII, 37, la différence entre la manière dont les Juifs et les Egyptiens embau-
maient les corps XIX, 40 et XI, 44, l'interdiction de tout traitement médical au jour du sabbat, ainsi que l'autorisa-

tion de circoncire ce jour-là IX, 14 et VII, 28, toutes ces circonstances lui sont familières. Il sait qu'un rabbin ne s'engage point dans une conversation avec une femme IV, 27, qu'un Juif contracte une souillure par son entrée dans une maison païenne XVIII, 23, qu'un mépris profond repose sur la portion du peuple qui n'a pas reçu l'enseignement rabbinique VII, 49, qu'il y avait des questions théologiques soulevées à l'occasion des maladies héréditaires IX, 2, qu'on avait soin d'enlever les morts suspendus, avant le jour suivant, surtout quand celui-ci était un sabbat XIX, 31. Il sait que de nombreux prosélytes venaient adorer dans le temple XII, 20, que l'on fermait les sépulcres avec de grandes pierres XI, 38 et XX, 1. Il connaît l'usage juif des purifications lorsqu'on rentrait du dehors II, 6, celui de l'excommunication synagogale IX, 22, la vente des bestiaux et le change établis dans le temple II, 14, la fête de la Dédicace, qui n'est mentionnée ni dans l'Ancien Testament, ni dans les synoptiques (X, 22). A l'occasion d'un détail qui lui est propre, le brisement des jambes XIX, 31, M. Renan dit : « L'archéologie juive et l'archéologie romaine de ce verset sont exactes. » L'auteur est également très-bien renseigné sur toutes les nuances de l'attente messianique chez les Juifs. Il sait que, d'après les opinions reçues, cette apparition devait être précédée de celle d'un prophète et d'Elie I, 21, que le Messie aurait une origine tout à fait obscure VII, 27, que l'on attribuait à son règne une durée éternelle incompatible, en apparence, avec l'idée de sa mort XII, 34. Il connaît le caractère beaucoup plus spirituel de l'attente messianique telle qu'elle existait chez les Samaritains IV, 25 et 26; ainsi que le différend religieux profond qui les séparait des Israélites IV, 9¹.

¹ La plupart des exemples cités ont été empruntés à Luthardt, à

Aussi M. Renan dit-il avec raison : « L'opinion trop souvent répétée que notre auteur ne connaît ni Jérusalem, ni les choses juives, me paraît tout à fait dénuée de fondement » (p. 522).

Examinée de près, cette première objection, tirée des erreurs historiques et géographiques, se transforme donc en une démonstration éclatante de l'exactitude du récit johannique jusque dans ses plus petits détails.

2. Seconde objection : Le Christ johannique est un être fantastique, une idée spéculative, celle du Logos ; il ne possède point les caractères d'un être humain réel. « Il n'est pas né, » dit Keim. La réponse n'est pas difficile : Le quatrième évangile ne raconte pas la naissance de Jésus, comme le font Matthieu et Luc, mais il parle à plusieurs reprises de sa *mère* et de ses *frères* ; cela ne suffit-il pas ? Marc, du reste, ne parle pas non plus de la naissance de Jésus, et personne ne l'accuse pour cela de la nier et de *déshumaniser* le Seigneur. — « Il n'a point été baptisé, » continue Keim. Le baptême n'est pas raconté sans doute, mais par une raison très-simple : l'auteur a pris le point de départ de son récit postérieurement à ce fait. Mais la scène du baptême n'est pas moins supposée et rappelée dans tous les témoignages de Jean-Baptiste. — « Il ne lutte pas. » Et cependant XII, 23 et suiv., à la pensée de sa mort, réveillée par la demande des Grecs, son âme *se trouble*, et dans son angoisse il ne sait plus comment il doit prier. Le cri de l'instinct naturel est : « Père, délivre-moi de cette heure » (v. 27). Mais la voix de l'Esprit lutte contre cette horreur instinctive de la souffrance et finit par l'emporter : « Père, glorifie ton nom. » En d'autres termes : « Fais-moi passer par-

Beyschlag et à Schürer (*Neutestamentliche Zeitgeschichte*, passim) ; celui-ci fournit les preuves de la vérité historique de la plupart de ces détails.

tout où il te plaira, pourvu qu'en ma souffrance même tu sois glorifié! » Ce serait là un Jésus sans lutte¹ ! Dans sa dernière prière pour les siens, XVII, 7, Jésus dit : « Je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'eux aussi soient véritablement sanctifiés. » C'est donc par une action énergique exercée sur lui-même, et qui est de la même nature que celle que nous devons un jour, à son exemple et dans sa force, exercer sur nous, qu'il opère l'immolation constante et progressive de toute sa personne à la volonté divine et à sa mission de Rédempteur. Quoi de plus humain que ce travail moral dont doit procéder le nôtre ! Ce dernier mot : « J'ai vaincu le monde » (XVI, 33), exprime bien le soulagement qu'il éprouve lorsque enfin il touche au terme de cette longue lutte.

« Il ne souffre pas. » Et cependant, au puits de Jacob, il est exténué de fatigue ; il demande à boire, non sans doute sans éprouver la souffrance de la soif. Dans tout son récit l'auteur présente Jésus comme un être tendrement aimant : « Seigneur, celui que tu aimes est malade, » XI, 3. « Et Jésus aimait Marthe et sa sœur et Lazare, » XI, 5. « Comme il avait aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima

¹ Nous ne connaissons rien de plus révoltant en fait de critique que le travestissement de ce moment sublime, prélude de la scène de Gethsémané, par quelques-uns de nos modernes savants. L'évangéliste se proposerait de stigmatiser la prière de Gethsémané chez les synoptiques. Les paroles de Jésus signifieraient : « Dirai-je : que cette coupe passe loin de moi (comme on me fait dire ailleurs) ? Nullement, car c'est pour cette heure précisément que je suis venu. » Pour soutenir cette incroyable interprétation, il faudrait se défaire de ces mots : « *Et maintenant mon âme est troublée*, » qui établit un parfait accord entre le sentiment de Jésus en ce moment et la prière de Gethsémané. Et c'est bien ce que Scholten tente de faire en torturant le sens du mot *âme* pour lui faire signifier ici la *vie sensuelle*. Mais, même avec ce sens arbitraire, la lutte intérieure de Jésus demeure, et c'est ce qu'à tout prix on cherche à nier !

au degré suprême (εἰς τέλος), » XIII, 1. Il aime, et il ne souffrirait pas ! Il ne souffrirait pas lorsqu'il pleure devant la tombe de son ami ! Il ne souffrirait pas quand sur la croix il s'identifie avec la douleur des deux êtres que son cœur d'homme a le plus tendrement aimés, et qu'il leur lègue à chacun, dans l'affection de l'autre, la plus douce consolation ! Il ne souffrirait pas quand il doit laisser derrière lui au milieu d'un monde ennemi ceux qu'il a si profondément aimés et qu'il recommande avec instance à la protection de son Père ! Il ne souffrirait pas quand tout son être *frissonne* à la pensée du traître et de son œuvre de ténèbres ! Lui que la pensée de sa prochaine souffrance jette dans le trouble et l'angoisse, il ne souffrirait pas !

Strauss, Scholten, Hilgenfeld se sont surpassés ici en ingénieuses découvertes. D'après Strauss, si Jésus *pleure* auprès du tombeau, ce n'est en aucune façon par sympathie pour ceux qui l'entourent ni au sujet de la mort de son ami, mais à cause de la stupidité des Juifs qui peuvent pleurer devant lui, le Logos, lui, la résurrection et la vie. Hilgenfeld pense que le *frémissement* de Jésus est celui de l'être divin en lui qui s'indigne de la faiblesse de son humanité. Scholten approuve¹. Faut-il, pour repousser ces tours de force d'une critique aux abois, autre chose qu'un appel au bon sens ? Les Juifs étaient moins retors, eux qui disaient naïvement : « Voyez comme il l'aimait ! » Tout homme qui consent à voir ce qui est, reconnaîtra dans ce Jésus qui *prie*, qui *s'émeut*, qui *se trouble*, qui *frissonne*, qui *pleure*, non un impassible Logos, non une statue de marbre dans une niche, mais *un homme semblable à nous en toutes choses*, quoique *sans péché*, la Parole réellement

¹ Strauss, *das Leben Jesu*, 1864, p. 470-486; Hilgenfeld, *Einleitung*, p. 709; Scholten, *das Evang. nach Joh.*, p. 112 et 217.

et sérieusement faite *chair*. — « Il sait tout, » dit encore Keim ; et Scholten également : « Il n'y a pas d'exemple dans cet évangile que Jésus apprenne quelque chose par une communication » (p. 106). Et cependant il apprend la maladie de Lazare par un messager ; et en arrivant à Béthanie, il demande : « Où l'avez-vous mis ? » IX, 35, nous lisons à l'occasion de l'expulsion de l'aveugle-né : « Et Jésus *entendit* qu'ils l'avaient chassé, » et XVIII, 34 il adresse à Pilate cette question qui n'est certes pas un jeu d'esprit : « Dis-tu cela de toi-même, ou d'autres te l'ont-ils dit de moi ? » Dans le temple, il ignore un instant comment il doit prier. Ce qu'il possède donc, d'après notre auteur, ce n'est point la toute-science divine, c'est un savoir supérieur, analogue à celui des prophètes, et qui par conséquent ne détruit nullement les conditions de la vie humaine. Les synoptiques ne disent ni *plus* ni *moins* sur ce point. Chez eux aussi, Jésus annonce le reniement de Pierre et le chant du coq ; il annonce aux deux disciples qu'il envoie à Jérusalem la rencontre d'un homme revenant de la fontaine, etc., etc. C'est là un savoir tel que celui d'Elisée disant à Guéhazi : « Mon esprit n'était-il pas avec toi quand tu t'entretenais avec le Syrien ? » — « Il peut tout. » Et pourtant il *prie*, comme nous-mêmes. Il dit expressément, V, 30 : « Je ne puis rien faire de moi-même, » et 36 : « Les œuvres que mon Père *me donne* d'accomplir. » Au moment même de ressusciter Lazare, il remercie son Père de ce qu'il a consenti à lui accorder cette faveur : « Père, je te remercie de ce que *tu m'as exaucé*. » XIV, 18, il déclare que ses miracles sont faits « *par le Père*. » C'est à cette condition seulement qu'il peut au ch. V les appeler *des témoignages* que lui rend le Père. Mais il est surtout un fait décisif, auquel Beyschlag a rendu attentif ; c'est la manière dont Jésus prie pour ses apôtres, en

voyant approcher sa mort. Scholten prétend (p. 113) que quand il est dit : « *Il rendit l'esprit,* » cette phrase signifie simplement qu'à la mort du corps l'esprit en lui, l'élément divin, le Logos, retourna à Dieu qui est esprit. Mais s'il en était ainsi, comment du sein de sa gloire divine ne pourrait-il pas garder lui-même ses disciples aussi bien que le Père à qui il les recommande? C'est un état d'impuissance qu'il a devant lui : « il ne les verra plus, » XVI, 22. La mort est pour lui ce qu'elle est pour nous, la « nuit dans laquelle on ne peut travailler » (IX, 4). Où est cet état de Logos qui rend l'existence humaine impossible?

« Il ne devient pas; il *est* parfait! » dit-on enfin, Mais il ne faut pas oublier que le point de départ de ce récit de la vie de Jésus est postérieur à l'époque de son développement proprement dit; son enfance et sa jeunesse, et même au terme de ce développement, son baptême. Nous contemplons dans notre évangile l'arbre, non au moment de sa croissance, mais à l'époque où il donne ses fruits au monde; ce qui n'empêche pas que, dans une certaine mesure, sa croissance ne continue pourtant. Progrès d'abord dans son propre développement moral : « Je me sanctifie moi-même, » expression que nous avons déjà expliquée et qui ne peut que désigner un progrès semblable à celui qui doit s'opérer en nous : « Afin qu'eux aussi soient sanctifiés en vérité » (XVII, 19). Progrès ensuite au point de vue de son œuvre; à cet égard un mot dit tout : « Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait; et il lui *montrera des œuvres plus grandes* que celles-ci, afin que vous en soyez étonnés » (V, 20). Le Fils marche comme un enfant, la main dans la main de son Père qui l'initie à des merveilles d'amour de plus en plus étonnantes envers l'humanité et lui communique par degrés le pouvoir de les exécuter. Que si après de telles paroles la critique n'est

pas satisfaite, si elle veut absolument constater une *transformation* dans les idées et les principes de Jésus lui-même pour le déclarer un vrai homme, nous reconnaissons ne pouvoir montrer dans le quatrième évangile un Jésus qui réponde à ce postulat. Il y a progrès dans l'intuition de la vérité, mais de la vérité déjà connue; progrès dans la marche de l'œuvre, mais progrès dans la direction suivie. Si cela ne suffit pas et que par cette raison le tableau ne soit pas historique, alors celui des trois premiers évangiles ne l'est pas non plus. Dans celui-ci comme dans celui-là, Jésus est pleinement conscient dès le premier jour de sa relation unique avec son Père. C'est ce que prouvent les scènes du baptême (« Tu es *mon Fils* bien-aimé ») et de la tentation (« Si tu es *le Fils*... »). Bien loin de s'élever de la conscience de sa charge messianique à celle de sa relation filiale avec Dieu, c'est cette dernière qui, comme fait religieux, est l'objet premier et immédiat de son sentiment (Luc II, 49; III, 22; IV, 3); la certitude de sa dignité théocratique n'est que le corollaire de sa conscience de Fils de Dieu. Et c'est avec une conviction arrêtée sur ces deux points qu'il commence son activité publique chez les synoptiques comme dans la narration johannique. Weizsäcker ¹ a montré également comment tous les premiers actes de Jésus dans les synoptiques, la prédication du royaume, l'élection des Douze, l'attitude prise par lui dans le sermon sur la montagne, etc., supposent la conviction arrêtée de sa dignité de Messie. Il est donc faux de prétendre que la théorie du Logos ait altéré en quelque manière à cet égard l'image du Christ historique.

Même observation à l'égard de la prévision de sa mort et de sa résurrection. Jésus, dans le IV^e évangile, annonce

¹ P. 423 et suiv.

ces faits dès le début (II, 19; III, 14). Mais ne le fait-il pas également dans les synoptiques? Ne déclare-t-il pas tout au commencement de son séjour à Capernaüm que « l'époux sera ôté » aux disciples; comment méconnaître ici le pressentiment distinct de sa mort, et de sa mort violente¹? Et si Jésus prévoyait sa mort, comment eût-il pu ne pas s'attendre à sa résurrection? N'était-ce pas cet événement qui, la mort supposée, pouvait seul rendre à la communauté messianique l'époux dont elle était privée? Les mêmes prophéties qui lui avaient fait pressentir l'un de ces événements lui annonçaient aussi l'autre. Encore en ce point donc, si la narration synoptique est supposée vraie, la narration johannique est inattaquable.

On prétend trouver encore une autre trace de l'influence fâcheuse de l'idée du Logos sur la narration johannique. Ce sont certaines omissions, telles que celle de la tentation, de l'angoisse de Gethsémané, et de l'institution de la sainte Cène. Les deux premières scènes auraient été omises comme indignes du divin Logos; l'omission de la troisième proviendrait de la tendance anti-judaïque de l'auteur, de son désir d'enlever au dernier repas de Christ le caractère d'un repas pascal². Mais l'auteur a omis aussi les trois récits de l'élection des Douze, de la transfiguration et de l'ascension. Serait-ce parce que ces scènes lui paraissaient indignes du divin Logos! Ou quelque'un parviendrait-il à trouver dans ces omissions une trace quelconque d'anti-judaïsme? Il fait plus: s'il ne reproduit pas les trois récits indiqués plus haut, qu'on l'accuse de supprimer systématiquement, il ne manque pour-

¹ Marc II, 19 et suiv. et les parall. L'aor. 1^{er} pass. ἀπαρῶν, Marc, v. 20, signifie: ôté par un coup violent, et implique chez la victime la plus complète passivité.

² Scholten, p. 286.

tant pas d'en dévoiler l'essence; ainsi, pour la tentation, dans cette parole (XIV, 30) : « Le prince de ce monde vient, mais il n'a rien en moi; » pour Gethsémané, dans cette scène du ch. XII que nous avons déjà analysée et qui fut le prélude, négligé par la tradition, de la scène d'angoisse complètement décrite dans les synoptiques; pour la sainte Cène, dans le discours si remarquable du ch. VI sur le texte : « Si quelqu'un ne mange ma chair et ne boit mon sang, il n'aura pas la vie en lui-même, » discours qui présentait à l'Eglise la base spirituelle de l'institution de la sainte Cène. Et à quoi eût donc pu servir au II^e siècle, pour décréditer cette cérémonie, le silence d'un écrivain anonyme relativement à ce rite qui reposait sur la tradition la plus assurée (1 Cor. XI) et qui déjà était célébré dans toutes les églises répandues sous le ciel? Ce serait son propre récit que l'auteur aurait discrédité par cette omission, si elle eût eu ce sens polémique. Ajoutons d'ailleurs, pour la tentation, que le point de départ du récit (I, 19) est postérieur à ce fait aussi bien qu'à celui du baptême; pour Gethsémané, que le passage XVIII, 1 : « Après que Jésus eut dit ces choses, il s'en alla avec ses disciples au-delà du torrent du Cédron, où il y avait un jardin, » renferme un renvoi parfaitement clair à cette scène, renvoi aussi clair que celui que renferme le v. 24 à la scène de la condamnation de Jésus chez Caïphe par le Sanhédrin (également omise par Jean); enfin, pour la sainte Cène, que l'évangéliste en agit absolument de la même manière à l'égard du baptême dont il ne raconte pas l'institution, mais dont il dévoile l'essence (III, 5); et que, de plus, malgré ce silence il le confirme expressément comme rite chrétien (IV, 2). Les motifs dogmatiques étant donc exclus, il ne reste qu'à appliquer ici le même motif d'omission que nous avons constaté pour tant d'autres faits, quand nous

avons démontré le caractère fragmentaire de notre récit. Ce motif tout simple n'est autre que la connaissance que l'auteur suppose chez ses lecteurs de l'ensemble de la tradition évangélique, orale ou écrite; et l'idée du Logos est par conséquent tout à fait étrangère à ces omissions.

Et si à cette explication l'on objectait que l'auteur reproduit parfois des faits rapportés par les synoptiques, la multiplication des pains, l'entrée à Jérusalem, le reniement de Pierre, par exemple, l'exégèse montrera que c'est pour les remettre dans leur vrai jour et parce qu'ils entraient, comme facteurs indispensables, dans le pragmatisme de son récit.

3. Ce n'est pas seulement dans la personne de Jésus, c'est aussi chez les apôtres et dans toute l'œuvre de Jésus que l'on signale *l'absence de développement*, de progrès. André, Jean, Philippe, Nathanaël se trouvent parvenus dès le premier jour en possession d'une pleine foi au caractère messianique de Jésus. Mais n'est-ce pas aussi là le sentiment sous l'empire duquel, dans les synoptiques, les disciples s'attachent dès l'abord à Jésus et se mettent à son service? Cela n'exclut point le progrès. Leur foi, après avoir eu pendant un temps le caractère d'un simple pressentiment ou d'une croyance d'autorité sur le fondement du témoignage de Jean-Baptiste et de celui de Jésus lui-même, se fortifie et devient plus consciente d'elle-même dans la lutte avec les jugements contradictoires du peuple et au milieu des expériences si décourageantes du ministère de Jésus. Elle prend de plus en plus le caractère d'une conquête propre, d'une conviction personnelle, joyeuse, inébranlable, d'une foi d'expérience, dans le commerce intime de Jésus; et c'est sous cette forme qu'elle s'affirme enfin par la bouche de Pierre, dans ce moment de défection générale signalé au ch. VI et qui correspond si bien à celui

de l'entretien de Césarée de Philippe dans les synoptiques (Matth. XVI, 13 et suiv. et parall.). « A quel autre irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle ! Et nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu ! » (v. 68. 69). N'y a-t-il pas là un progrès réel sur la foi d'autorité et d'instinct des premiers jours ? Un degré supérieur à celui-là est clairement signalé par le récit du quatrième évangile, au moment de la dernière soirée où les disciples, comme éblouis par une clarté nouvelle, s'écrient : « Nous voyons maintenant que tu sais toutes choses, et nous croyons que tu es issu de Dieu » (XVI, 30). Ils confessent Jésus non plus comme le Christ (ch. I), ou comme le Saint de Dieu (ch. VI), mais comme un être venu de Dieu ; et Jésus leur répond : « Maintenant donc vous croyez ! » Enfin l'invocation de Thomas, ch. XX, 28, indique le quatrième et suprême degré dans ce développement, le moment où la foi des disciples répond parfaitement à la nature de sa personne : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » Et il n'y aurait pas de progrès dans cet évangile ! Entre le mot de Nathanaël : « Tu es le Fils de Dieu, le roi d'Israël, » et celui de Thomas, il y a toute la distance qui sépare la foi de l'enfant chrétien, aux yeux duquel vient de briller un premier rayon de la gloire de Jésus, et la foi de l'homme fait en Christ, celle qui a surmonté toutes les attaques de l'incrédulité, accepté sans chanceler les jugements hautains de la science, mûri à travers les expériences souvent poignantes d'une vie de combats, et qui se résume dans ce mot : « Tu es à moi, et je suis à toi. » Où trouver un progrès aussi nettement accentué dans les synoptiques ?

Quant au progrès dans la marche du récit en général, il suffit de relire l'exposé que nous avons présenté du contenu de l'évangile ; le mouvement qui pousse l'histoire à son dénouement, et les phases à travers lesquelles elle y

parvient, sont constatés avec une précision qui ne laisse rien à désirer. Citons seulement ici ce trait : Chez Marc, le progrès est en quelque sorte géographique. De Capernaüm comme centre, Jésus fait une série de courses d'évangélisation dans toutes les directions, dont le rayon se prolonge de plus en plus et dont la dernière aboutit enfin à Jérusalem. Le type du développement historique est tout autre chez Luc. Ici le progrès consiste dans l'accroissement interne de l'œuvre elle-même. Jésus attire d'abord à lui de simples *croissants*; puis il s'attache un certain nombre de ceux-ci comme *disciples* permanents; du milieu d'eux il en choisit douze qu'il nomme *apôtres*; le jour vient où il les envoie pour la première fois comme évangélistes; bientôt il leur adjoint, d'entre les autres disciples, 70 auxiliaires; il entraîne enfin avec lui toute cette Eglise missionnaire à Jérusalem, qui devient ainsi le point de départ de l'œuvre de l'évangélisation auprès du monde entier, telle qu'elle est décrite dans le livre des Actes. Tel est l'admirable plan du récit de Luc. Chez Matthieu, nous trouvons plutôt un groupement systématique : cinq grands discours formant comme les sommets du récit et séparés par des groupes de faits homogènes et réunis par catégories.

Est-il possible de comparer, pour la profondeur, l'un de ces plans avec celui du récit johannique, plan fondé, comme nous l'avons vu, sur le développement simultané de l'incrédulité et de la foi envers la révélation croissante de la personne de Jésus, et qui aboutit ainsi directement à la catastrophe, comme au dénouement fatal de ce tragique conflit? Et en même temps que cette dernière intuition est la plus profonde, elle est aussi la plus évidemment historique. Qu'on cesse donc de parler d'un manque de progrès dans notre évangile! C'est dans ce récit seulement que nous est dévoilé le mouvement spirituel et par là la marche réelle de l'histoire de Jésus.

4. Nous arrivons à l'une des objections les plus importantes : *les contradictions* entre le récit synoptique et celui du IV^e évangile. Elles portent : 1. Sur le cadre général du ministère de Jésus ; 2. Sur certains détails plus ou moins importants. La différence générale est connue. Nous l'avons déjà signalée. Chez les synoptiques, un séjour continu en Galilée, sans voyages à Jérusalem, et un séjour final unique à Jérusalem à la dernière Pâque, de telle sorte que l'on peut supposer et que l'on a admis en effet que tout le ministère du Seigneur n'avait, d'après ce récit, duré qu'une seule année, et qu'elle s'était passée à peu près entièrement en Galilée. D'après Jean, cinq voyages à Jérusalem (ou même six, si l'on compte pour un la visite à Béthanie ch. XI), ce qui conduit, en raison des fêtes de Pâques, mentionnées ch. II, VI et XII, à étendre à deux ans et demi au moins la durée du ministère de Jésus.

C'est là la différence capitale. On peut l'expliquer de deux manières : Ou bien les synoptiques présentent le type historique et primitif, et le quatrième évangéliste, sous l'empire d'une idée qui lui est propre (le désir de dépeindre la lutte de la lumière, représentée par le Logos, avec les ténèbres, représentées par les Juifs de Jérusalem), a transformé arbitrairement l'histoire. Ou bien la tradition primitive, dont les synoptiques sont la rédaction, avait résumé en deux grandes masses historiques compactes les deux faces principales de l'activité de Jésus, son œuvre en Galilée et sa mort en Judée, et, omettant toutes les circonstances secondaires, avait opposé l'un à l'autre ces deux grands tableaux ; tandis que le quatrième évangéliste, témoin oculaire des faits et puisant dans ses souvenirs personnels, a rétabli l'histoire véritable en lui rendant toutes ses articulations naturelles, supprimées dans l'évangélisation populaire. Cette question est tellement fondamentale

que nous devons en faire la pierre de touche décisive pour l'appréciation du caractère historique de la narration du IV^e évangile. Dans le premier cas, la narration johannique est démontrée fictive, non seulement en gros, mais en détail; car, comme Keim le dit hardiment: « Celui qui est infidèle dans la chose principale, le sera aussi dans les petites. » Dans le second cas, la supériorité de la narration johannique est démontrée et il est prouvé que cet évangile n'est point l'œuvre d'un hardi dogmatisme, mais qu'elle repose sur une connaissance, soit personnelle soit traditionnelle, très-exacte de l'histoire de Jésus.

Nous devons savoir gré à M. Sabatier d'avoir démontré le premier en France la position intermédiaire qu'occupe à cet égard l'évangile de Luc¹. Tandis que, dans les évangiles de Matthieu et de Marc, Jésus se rend de la Galilée à Jérusalem par la Pérée, et cela directement et sans arrêt, nous trouvons chez Luc, à ce même moment, le récit d'une longue pérégrination dans les parties méridionales de la Galilée, qui remplit dix chapitres, c'est-à-dire plus du tiers de l'évangile. Cette indication prouve que le ministère de Jésus n'a pas été exclusivement galiléen, comme on aurait pu le croire par Matthieu et Marc. Il y a là une extension importante du cadre traditionnel primitif.

On peut dire, sans doute, comme plusieurs de nos critiques modernes, que cette transformation du cadre primitif n'est que le fruit de la légende qui progresse. Jean continuerait sur cette voie et romprait entièrement le type primordial en plaçant le centre de gravité du ministère de Jésus dans son activité à Jérusalem. Mais l'on peut voir aussi dans le récit de Luc une première rectification, vraiment historique, de ce qu'il y avait de trop étroit et de

¹ *Essai sur les sources*, etc., p. 30 et suiv.

trop massif, en quelque sorte, dans la narration primitive ; et le récit de Jean apparaîtrait à ce point de vue comme le retour complet à la réalité de l'histoire. M. Renan adopte cette seconde manière de voir : « Certains passages de Luc, dit-il, prouvent d'ailleurs que les traditions conservées par le quatrième évangile n'étaient pas, pour le reste de la famille chrétienne, quelque chose de tout à fait inconnu. » (p. LXXX.)

Comment arriver à la clarté sur ce point si décisif ? Nous avons pour cela trois moyens.

Le premier est de consulter la vraisemblance historique. Est-il probable, est-il possible que Jésus, s'envisageant comme le Messie, ait consacré une année à la province reculée de Galilée, sans visiter une fois Jérusalem, la capitale théocratique ? Agir ainsi, n'était-ce pas renier son caractère messianique, au moment même où il en rendait témoignage par ses enseignements et par ses actes ? Comment expliquer d'ailleurs les larmes qu'il versa, d'après Luc XIX, sur l'aveuglement incurable de Jérusalem et son châtement imminent, si jamais il n'avait élevé la voix au milieu d'elle ? Quoi, six jours d'appel seulement, et tout est fini ! Que dis-je ? *deux* jours, et le figuier est maudit ! Jérusalem condamnée ! Un tel ministère messianique n'est pas concevable. Keim nous oppose sans doute que si Jésus était entré plus tôt en conflit avec les autorités théocratiques, il n'eût pu se soutenir durant une année contre « les grosses eaux de la hiérarchie. » Mais Luthardt lui répond avec justesse que les eaux ne se sont pas soulevées si haut en un jour, et qu'il a fallu un certain temps pour les faire grossir au point de le submerger. « Notre narrateur, dit M. Renan, n'est-il pas plus dans le vraisemblable que les synoptiques, qui ne font commencer le complot des Juifs contre Jésus que deux ou trois jours avant sa

mort? » (p. 514.) Les fêtes nationales, qui rassemblaient périodiquement tout le peuple à Jérusalem et auxquelles Jésus, comme tout Juif, était tenu de se rendre, étaient pour lui l'occasion la plus favorable de se mettre en communication, non seulement avec les Juifs de la Palestine, mais avec ceux du monde entier ; et plus les premiers se montraient rebelles, plus il devait lui importer d'exercer aussi sur ces derniers son action. Et ces occasions uniques, il les aurait volontairement négligées pendant une année entière? Si Jésus n'eût été en relation avec la masse du peuple que dans les trois ou quatre derniers jours de sa vie, la fondation de l'Eglise judéo-chrétienne serait incompréhensible. La critique reproche à notre évangéliste d'omettre les gradations ; mais c'est précisément lui qui, à l'égard de ce point central, comme dans une foule de cas particuliers, les a seul conservées.

Keim et Mangold objectent encore que Jésus eût agi bien imprudemment en exposant son œuvre par des tentatives infructueuses à Jérusalem, avant de l'avoir affermie dans le cœur des croyants galiléens. Mais le soin que Jésus prenait de son œuvre ne pouvait pas aller jusqu'à négliger les conditions indispensables de son accomplissement. Jésus savait que son jour avait *douze heures* et que pas une d'elles ne lui serait retranchée par la méchanceté des hommes (XI, 9), et la prudence ne nuisait jamais chez lui à la décision.

Strauss lui-même n'a pu s'empêcher d'accorder, un jour, la supériorité du récit de Jean sur ce point¹ ; et c'est ce que font aussi aujourd'hui Hausrath et Holtzmann².

Un second moyen de décision se trouve dans certains

¹ *Leben Jesu*, 3^e Ausg., I. p. 506.

² *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, I, p. 386. *Geschichte des Volks Israël*, II, p. 372 à 373.

faits et certaines paroles de Jésus conservés dans les récits synoptiques eux-mêmes. Ainsi Luc X, 38 et suiv., il est parlé de deux sœurs, nommées Marthe et Marie, qui reçurent Jésus dans leur maison. Le bourg qu'elles habitaient n'est pas désigné ; il semble, d'après le contexte, qu'il dût se trouver en Galilée ; et cependant nous ne pouvons douter qu'elles n'habitassent la Judée, si du moins le récit du ch. XI de notre évangile n'est pas pur roman. Voilà donc une trace d'un passage de Jésus en Judée dans le cours de son ministère. Les synoptiques nous racontent qu'en approchant de Bethphagé, Jésus fit demander à une famille la monture dont il avait besoin pour faire son entrée à Jérusalem ; il réclama, pour son dernier repas, une salle dans la maison d'un des habitants de la ville. Dans les deux cas il se désigne comme *le Seigneur* et paraît se savoir reconnu pour tel. L'onction qui eut lieu à Béthanie prouve qu'il avait là des amis dévoués. Jésus devait être en relation personnelle avec Joseph d'Arimathée. Tous ces faits supposent des séjours antérieurs dans cette contrée. Certaines paroles nous conduisent au même résultat. C'est en vain que Baur a cherché à détourner de son sens naturel cette apostrophe de Jésus, conservée Matthieu XXIII, 37, et Luc XIII, 34 : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui sont envoyés vers toi, *combien de fois* ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble sa couvée sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu ! » Les enfants de Jérusalem ne peuvent être que ses habitants, et non, comme l'a prétendu Baur, toute la nation israélite. Et à supposer même que cette dernière explication fût admissible, ce ne serait qu'à une condition : c'est que les habitants de Jérusalem ne fussent pas exclus du cercle des personnes ainsi désignées, mais y fussent renfermés, et comme *potior pars*. S'ils étaient ex-

clus, l'explication proposée demeurerait absurde. Strauss a dit lui-même, en parlant de la tentative de Baur : « Tous les subterfuges sont ici inutiles, et si Jésus a vraiment prononcé cette parole, il n'y a plus qu'à reconnaître qu'il doit avoir exercé son activité à Jérusalem plus longtemps et plus fréquemment qu'il ne le paraît par les synoptiques. » Aussi propose-t-il un autre remède. Selon lui, cette parole aurait été empruntée par la tradition à un écrit perdu dans lequel la Sagesse divine aurait fait parler de la sorte un ancien prophète. Il va sans dire que cet écrit est une pure fiction de Strauss, inventée pour le besoin de la cause. Mais si même quelque chose de pareil s'était passé, encore fallait-il, comme l'observe Luthardt, qu'un fait quelconque bien connu dans la vie de Jésus eût donné lieu à ce qu'on lui prêtât de telles paroles; ce qui suppose la réalité de ses séjours à Jérusalem. Keim a imaginé un autre expédient. Il rappelle d'abord les relations personnelles que Jésus avait eues en Galilée avec plusieurs habitants de Jérusalem; puis il croit retrouver, Matth. XIX, 1-20, les traces d'un séjour prolongé de Jésus en Judée. Mais dans ce dernier passage, il ne s'agit que de la Pérée, et dans tous les cas la Judée ne serait pas Jérusalem. Quant aux relations personnelles de Jésus pendant son ministère galiléen, qu'ont-elles à faire avec cette expression collective : *les enfants de Jérusalem*, c'est-à-dire toute la population de la capitale ? Voilà donc dans la tradition synoptique elle-même des traces indéniables d'une multiplicité de séjours à Jérusalem. Enfin nous devons nous demander quelle est la supposition la plus vraisemblable : celle que notre évangéliste ait décomposé l'unique visite de Jésus à Jérusalem en une multiplicité de séjours, ou bien que la narration populaire ait réuni peu à peu tous ces voyages en un seul récit sommaire, celui du dernier séjour, tel que nous le

lisons dans les synoptiques? Nous retrouvons le second procédé dans une foule de cas particuliers. Les deux premiers séjours de Jésus en Judée avant l'emprisonnement de Jean avaient été fondus en un. Les trois phases du reniement de saint Pierre sont réunies en une seule narration suivie dans les synoptiques, de manière à former l'un des traits de l'histoire de Jésus tels qu'on les racontait dans les églises, tandis que chez Jean ces trois phases sont racontées séparément et intercalées en leur lieu et place dans le récit général du jugement de Jésus¹. Il en est de même dans le récit de la révélation du traître, pendant le dernier repas. Il forme une masse unique (l'un des ἀπομνημονεύματα traditionnels) dans les synoptiques, tandis que toutes les articulations naturelles du fait apparaissent dans l'évangile de Jean. Tels devaient être naturellement le produit de l'élaboration traditionnelle et son rapport avec les vives reminiscences du témoin oculaire. C'est par le même procédé que les différents voyages à Jérusalem se confondirent en un seul grand voyage de fête, que l'on opposa, comme une masse unique, aux différentes phases du ministère galiléen réunies en un séjour continu. Il fallut le récit du témoin pour rendre à l'histoire ses nuances et ses phases variées, telles que les implique le cours réel des choses. Sur ce point central il nous paraît donc que le doute ne saurait exister et que le vrai type du ministère de Jésus ne peut être aux yeux de l'historien impartial que celui qui nous a été conservé dans le quatrième évangile. Aussi M. Renan déclare-t-il que la mention des différents voyages de Jésus à Jérusalem « constitue pour notre évangile un triomphe décisif » (p. 487).

¹ C'est ce qu'a bien senti M. Renan : « Même supériorité, dit-il, dans le récit des reniements de Pierre. Tout cet épisode chez notre auteur est plus circonstancié, mieux expliqué. »

A cette question se lie étroitement celle de la *durée* du ministère public de Jésus. Kein soutient, avec insistance, que ce ministère ne peut avoir compris qu'une année. Il s'appuie sur les synoptiques; mais ceux-ci laissent la question entièrement indécise, parce qu'ils ne mentionnent pas les voyages de fête qui chez Jean jalonnent le récit. Cependant le trait des apôtres arrachant des épis mûrs (Luc VI, 1 et suiv. et parall.) suppose évidemment un printemps passé en Galilée, printemps qui correspond à la fête de Pâques de Jean VI. Tout ce qui précède ce fait chez les synoptiques doit par conséquent être ajouté à cette dernière année. Et si, d'après les synoptiques eux-mêmes, le ministère de Jésus ne peut donc avoir duré moins de 1 $\frac{1}{2}$ à 2 ans, il devient de plus en plus inconcevable que pendant un temps aussi long Jésus se fût complètement abstenu de paraître à Jérusalem.

Aux raisons historiques que nous venons d'alléguer s'en ajoute une plus profonde, admirablement développée par Weizsäcker (p. 313); elle est tirée des conditions indispensables de l'éducation apostolique : « La conduite de Jésus, dit cet écrivain, a été dès le commencement pleine de réserve et n'a jamais eu en vue une décision subite. On y remarque surtout une marche très-graduelle dans l'éducation de ses disciples, et un travail de cette nature ne pouvait s'opérer en quelques mois seulement. La transformation dans leurs idées, leurs intuitions, leurs croyances précédentes, devait pénétrer jusqu'au fond pour pouvoir survivre à la catastrophe finale [la mort de Jésus] et surgir de nouveau immédiatement. Un tel changement ne pouvait être l'œuvre d'impressions subites, il devait être préparé. Il fallait pour cela l'école résultant d'un contact prolongé avec le Maître. Il ne suffisait ni d'enseignements ni d'émotions; il fallait croître dans l'union intérieure et personnelle avec Jésus. »

S'il en est ainsi, il devient fort aisé d'établir l'harmonie entre notre évangile et les synoptiques. Nous avons vu déjà comment toute la matière du ministère galiléen dans ces derniers peut aisément trouver place dans les 3 mois qui séparent les ch. IV et V de Jean, dans le mois supposé entre les ch. V et VI, dans le grand intervalle de 7 mois entre les ch. VI et VII et dans les 3 mois enfin qui séparent le ch. VII de X, 22. Assurément la facilité avec laquelle s'établit cet accord n'est pas une des moindres preuves de la fidélité du quatrième évangile.

Une fois le caractère vraiment historique du récit de Jean constaté sur ce point fondamental, le théâtre et la durée du ministère de Jésus, il n'est pas difficile de montrer comment la même supériorité appartient à ce récit dans tous les points particuliers sur lesquels il est en désaccord avec la narration de ses devanciers.

Et d'abord : les deux récits de la vocation des disciples. Celui de Jean place ce fait en Judée, où ces jeunes Galiléens se trouvaient auprès du précurseur (ch. I), tandis que les synoptiques le placent en Galilée (Matth. IV, 18 et parall.). La narration synoptique laisse ici beaucoup à désirer. Il semble que ce soit la première fois que Jésus rencontre les quatre jeunes pêcheurs ; mais on ne comprend pas dans ce cas qu'ils abandonnent leur métier et même leur famille (Pierre est marié) au premier appel. Cette manière d'agir suppose une relation quelconque déjà contractée. Or cette lacune est précisément comblée par le récit de Jean. Les jeunes gens avaient connu Jésus auprès du précurseur, qui l'avait accrédité à leurs yeux comme le Messie. Ils étaient revenus avec lui en Galilée, puis rentrés momentanément, absolument comme lui-même (Jean II, 12), au sein de leur famille ; et le moment approchait où ils devaient tout quitter pour l'accompagner définitivement et le suivre à Jérusalem.

saïem, où il allait commencer son œuvre ¹. La narration synoptique, conformément à sa destination populaire, ne donne que le *résultat* extérieur; la narration johannique rappelle les origines moins connues des faits externes et nous initie à leur genèse intime. Cette relation remarquable entre les deux récits, qui se retrouve partout, est une preuve non équivoque de la vérité du récit de Jean.

Une seconde différence : l'année presque entière ajoutée par notre évangile au commencement du ministère de Jésus, et antérieurement à l'activité galiléenne décrite par les synoptiques. Mais ici encore on se convaincra aisément de l'excellence du récit johannique. Elle est démontrée par deux critiques très-indépendants, Weizsäcker et Holtzmann. Le premier observe que l'emprisonnement de Jean-Baptiste, auquel les synoptiques rattachent le commencement du ministère galiléen, ne pouvait engager Jésus à se retirer dans cette province qu'à une condition : c'est qu'il eût déjà lui-même commencé à enseigner publiquement, soit en Judée, soit en Pérée ; car ce n'était qu'à ce titre que le même danger de persécution pouvait le menacer². Le second fait remarquer qu'il reste en tout cas dans le récit synoptique une lacune entre le baptême de Jésus par Jean-Baptiste et l'emprisonnement de ce dernier, et que c'est précisément cette lacune qui se trouve comblée par la mention de ce ministère simultanée de Jean et de Jésus qui se trouve dans notre évangile³. Enfin la rectification expresse du récit synoptique dans la remarque III, 24 : « Car

¹ Peut-être trouvons-nous ainsi dans Jean l'explication de l'anomalie que présente (Luc IV, 23) la mention de miracles faits à Capernaüm, mais qui n'avaient point été rapportés par l'évangéliste, pas plus que le séjour de Jésus dans cette ville. Ces faits s'étaient passés à l'époque antérieure indiquée Jean II, 12.

² P. 309.

³ *Geschichte des Volks Israël*, II, p. 272.

Jean n'avait pas encore été mis en prison, » démontre que l'auteur de notre évangile se sentait en possession d'une connaissance incontestée et incontestable des faits. Autrement se fût-il permis de faire ainsi la critique de la tradition reçue et d'écrits déjà admis dans les églises?

Nous passons à la différence la plus importante : celle qui se rapporte au jour de la mort de Christ. D'après les synoptiques, cet événement paraît avoir eu lieu dans le cours du 15 nisan, premier et grand jour de la fête pascale, jour férié et sabbatique, qui, selon la manière de compter juive, commençait dès le soir précédent et s'ouvrait par le repas pascal. Selon le récit de Jean, Jésus est mort dans la journée du 14, veille et préparation du grand jour de fête ; et le dernier repas qu'il a célébré avec ses disciples a eu lieu, non le soir où se célébrait le repas pascal, mais 24 heures avant, le 13 au soir. Baur et son école (Hilgenfeld, Keim, Scholten) pensent que l'auteur de notre évangile a ainsi modifié l'histoire à sa fantaisie. Dans son zèle anti-judaïque, il a voulu établir que Jésus est lui-même le vrai agneau pascal et que la Pâque est complètement abolie. C'est dans cette intention dogmatique qu'il a de son chef bouleversé la chronologie du récit de la Passion que nous ont apprise les synoptiques. — Mais observons d'abord qu'il y aurait là un procédé d'une audace difficile à concevoir. Altérer, sous l'empire d'une idée, et d'une manière parfaitement consciente, le fait central de la religion que l'on professe, serait un acte de brutalité historique que je crois sans exemple.

En second lieu, ce procédé violent eût été inutile. L'Eglise entière, au moment où l'évangile fut composé, admettait déjà que Jésus s'était substitué dans la sainte Cène à l'agneau pascal. C'était le sens de ces mots : « Faites ceci en mémoire [non plus de l'agneau pascal, mais]

de moi.» Saint Paul avait dit dès longtemps : « Christ, notre Pâque, a été immolé pour nous » (1 Cor. V, 7); lui, ce Paul, que Keim cite pourtant comme témoin en faveur du récit synoptique ! Ce symbolisme existait donc dans la conscience de l'Eglise, indépendamment de la question de savoir si le jour de la mort du Christ avait ou non coïncidé avec celui de l'immolation de l'agneau ; et il était complètement superflu de changer l'histoire de la Passion pour établir une typologie qui était un lieu commun pour les chrétiens. Quant à l'abolition du repas pascal dans l'Eglise, elle était un fait déjà consommé ; et si c'était à la sainte Cène elle-même qu'en voulait l'auteur, cette tentative inouïe ne pouvait évidemment réussir par un moyen aussi détourné ¹.

Mais il y a plus : nous croyons pouvoir prétendre qu'il n'y a sur cette date de la mort de Jésus aucune contradiction entre les deux récits ². Celui de Jean est simplement plus clair, plus précis, destiné à éloigner expressément un malentendu qui pouvait aisément résulter de la narration synoptique lue superficiellement. Enfin, et c'est ici le fait décisif, si le conflit existait réellement, ce serait certainement en faveur de Jean qu'il devrait être décidé.

En effet : 1. Le Talmud, qui est très-impartial dans la question, témoigne en faveur du quatrième évangile. La Mishna dit expressément³ que Jésus a été suspendu (cruci-

¹ Nous n'examinons pas ici la relation de la chronologie de Jean avec la dispute de la Pâque dans la seconde moitié du II^e siècle ; elle sera étudiée à part.

² C'est ce que nous croyons avoir démontré dans nos Commentaires sur l'év. de Jean (1^{re} édit.) et sur l'év. de Luc.

³ Traité *Sanhédrin*. Keim (III, p. 472) révoque en doute la valeur de ce témoignage ; il cite le mot de Baumlein : « Il serait étrange de préférer le témoignage des Juifs à celui de nos synoptiques. » En soi ce mot ne prouve rien. Et que serait-ce si le témoignage des synoptiques bien compris s'accordait avec celui du Talmud aussi bien qu'avec celui de Jean ? C'est notre conviction.

fié) le soir de la Pâque, *beérev happésach* (בֵּעֶרֶב הַפֶּסַח), expression qui ne peut désigner que l'après-midi, veille du grand jour pascal ; ainsi le 14, et non le 15 nisan. C'est ainsi que l'expression *beérev schabbath*, le soir du sabbat, désigne non l'après-midi du samedi, mais celle du vendredi. 2. Les synoptiques déposent eux-mêmes en faveur du récit johannique. Il est absolument impossible, quoi qu'on en ait dit, d'après la loi et les usages juifs, que dans la nuit solennelle de la Pâque et dans le jour sabbatique qui la suivait eussent pu avoir lieu deux séances de tribunaux au moins, l'une chez Caïphe, l'autre chez Pilate, que Simon fût revenu de travailler aux champs (on a prétendu, il est vrai, qu'il s'agissait d'une promenade!) et qu'en ce jour du 15, qui était lui-même sabbatique, les femmes se fussent hâtées de préparer les aromates, *parce que le sabbat allait commencer* (comme cela est raconté Luc XXIII, 56¹). A ces faits, ajoutons les paroles suivantes. Matthieu XXVI, 48, Jésus fait dire par ses disciples à l'hôte qu'il a choisi à Jérusalem : « Mon temps est proche ; que je fasse la Pâque chez toi avec mes disciples. » Quel serait le lien logique entre ces deux propositions, si la première ne signifiait que Jésus se propose d'anticiper cette fois la célébration de la Pâque, parce que, le lendemain soir, il sera trop tard pour lui ? Matth. XXVII, 62, il est dit : « Le lendemain [du crucifiement], *qui est après la préparation*, les grands sacrificateurs se rassemblèrent. » Le jour du

¹ Le Talmud dit, *Bezah* V. 2 (Schürer, p. 489) : « Toute action répréhensible dans le jour de sabbat l'est également dans le jour de fête, comme monter sur un arbre... battre des mains... danser,... tenir une séance de tribunal ; tout cela n'est pas permis dans le jour de fête ; encore bien moins dans celui du sabbat. » Josèphe déclare également qu'au jour du sabbat et dans les jours de fête il est contraire à la coutume juive de voyager, de prendre les armes, de s'occuper d'affaires (*Antiq.* XIII. 8. 4 *B. J.* IV. 2. 3).

supplice était donc *la préparation*, ce qui, dans le contexte, ne peut signifier que la préparation *de la fête*, et non, comme on a voulu l'entendre, la préparation *du sabbat*, c'est-à-dire le vendredi. 3. On comprend très-facilement comment a pu s'introduire dans la tradition une confusion entre le soir où Jésus a célébré son dernier repas, qui avait revêtu un caractère pascal en raison de l'institution de la sainte Cène, et le soir suivant, où les Juifs célébraient légalement le repas sacré. Ce malentendu existait probablement dans l'esprit de plusieurs, par le fait même de l'exposé synoptique non suffisamment précis sur ce point; et l'auteur du quatrième évangile l'a rectifié, comme il avait rectifié déjà d'autres confusions analogues. Encore en ce point donc la supériorité du récit johannique paraît assurée par tous les moyens de contrôle qui sont à notre disposition.

Reste un dernier point à examiner. Keim prétend que la catastrophe de la mort de Jésus est expliquée par Jean tout autrement que par les synoptiques. Comme il avait déjà plus d'une fois, dans le cours de son récit, conduit le Seigneur jusqu'au terme fatal, tous les motifs propres à expliquer ce dénouement étaient épuisés; et il a fallu par conséquent en inventer un nouveau. De là la fiction de la résurrection de Lazare qui, en poussant à bout les autorités juives, fournit à Jean le motif dont il a besoin pour expliquer la condamnation et l'exécution de Jésus. Ce grief contre le récit de Jean est habilement trouvé, mais il n'est pas difficile à réfuter. D'après le quatrième évangile, la résurrection de Lazare est si peu la cause réelle de la mort de Jésus, que déjà au ch. V les autorités juives complotent contre lui comme violateur du sabbat et blasphémateur. L'évangile entier est l'exposé du conflit croissant qui doit amener ce résultat. Le rôle de la résurrection de Lazare dans le dé-

nouement n'est donc qu'occasionnel et indirect. En exaltant l'enthousiasme du peuple, ce fait contribue à amener la scène du jour des Rameaux, et c'est cette dernière qui a entraîné irrésistiblement la décision des chefs (XII, 18-19). Quoi de plus sainement historique qu'un tel exposé? Qui ne sait que, quand un dénouement en quelque sorte fatal plane sur une situation, il ne faut qu'une secousse pour briser le fil qui le tenait suspendu et le faire tomber dans le domaine des réalités? La secousse décisive a été, dans ce cas, l'entrée de Jésus, le jour des Rameaux, et l'éclat extraordinaire de celle-ci est dû à la résurrection de Lazare. Voilà la relation que Jean établit entre les faits. Elle est si naturelle qu'elle porte en elle-même sa justification. M. Renan le sent parfaitement. « Dans toute cette partie de la vie de Jésus, dit-il, le quatrième évangile contient des renseignements particuliers infiniment supérieurs à ceux des synoptiques. Or, chose singulière! le récit de la résurrection de Lazare est lié avec ces dernières pages par des liens tellement étroits que, si on le rejette comme imaginaire, tout l'édifice des dernières semaines de la vie de Jésus, si solide dans notre évangile, croule du même coup » (p. 514).

Soit donc qu'il s'agisse du cadre général ou des événements particuliers; la supériorité historique du récit de Jean ne saurait échapper à un esprit non prévenu.

Il est d'usage dans l'école de Tubingue de parler de la dépendance du quatrième évangile à l'égard de la narration synoptique. Tous les faits communs aux deux récits seraient empruntés par l'auteur de notre évangile au récit des trois autres; il ne posséderait lui-même aucune connaissance propre de l'histoire de Jésus; ce qu'il ajoute serait purement fictif. S'il dépeint le caractère de Marthe et de Marie comme il le fait au ch. XI, ce n'est qu'une ampli-

fication du tableau tracé par Luc X, 38 et suiv. S'il met dans la bouche de Philippe le chiffre de 200 deniers, VI, 7, et dans celle de Judas celui 300 deniers, XII, 5, c'est une copie de Marc VI, 37 et XIV, 5, etc¹.

¹ Holtzmann a même fait (*Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.*, 1869) un travail complet pour démontrer que le récit de Jean est emprunté jusque dans les termes à la narration synoptique. Ainsi les mots : « *il vint un homme* » (ἐγένετο ἄνθρωπος), I, 6. doivent être tirés de Luc III, 2 : « *la parole de Dieu vint sur Jean* » (ἐγένετο ῥῆμα Θεοῦ ἐπὶ Ἰ.); les mots : « *celui-ci vint* » (οὗτος ἦλθεν), I, 7, de Luc III, 3 : « *et il vint* » (καὶ ἦλθεν εἰς), et ainsi de suite; de sorte que l'écrit le plus original, en fait de style et de tournure d'esprit, qui existe au monde, le quatrième évangile, serait bourré de locutions et de bouts de phrases copiés tels quels des synoptiques ! De telles assertions ne se réfutent pas. Le chef-d'œuvre de cette méthode est l'explication de la résurrection de Lazare, telle qu'on la lit dans Holtzmann, p. 450. Les mots : « *Lazare, notre ami, dort; je m'en vais l'éveiller,* » Jean XI, 11, seraient empruntés, comme l'a pensé Scholten, à Marc V, 39 et parall. : « *Elle n'est pas morte, mais elle dort.* » Le terme grec est différent il est vrai (κοιμῆται au lieu de καθεύδει); mais ne pouvons-nous pas supposer que c'était un moyen innocent de déguiser l'emprunt ? La maladie de Lazare serait imitée, ainsi que l'a supposé Zeller, de Luc XVI, 20, où il est parlé de la maladie du pauvre Lazare couché à la porte du riche. Ce seraient les termes : « *un pauvre du nom de Lazare,* » Luc XVI, 20, qui auraient servi de modèle à ceux de Jean XI, 1 : « *Il y avait un malade nommé Lazare.* » On ne recherche pas s'il y a quelque rapport de situation entre Lazare tendrement soigné par ses deux sœurs dans sa maison et le malheureux abandonné sur la rue ! Mais voici le rapport que l'on constate : Le Lazare de la parabole est couvert d'ulcères (Luc XVI, 20), ce qui rappelle merveilleusement l'épithète de *lépreux* donnée, chez Jean, à Lazare ? — non, pas même; mais à Simon, chez qui, d'après Marc XIV, 3 et Matth. XXVI, 6, fut offert à Jésus le repas de Béthanie. La lèpre ne se manifeste-t-elle pas par des ulcères ? On oublie seulement, en établissant ici ce rapport entre la lèpre et les ulcères, que la lèpre excluait des villes, et que Lazare, chez Luc, est couché dans la rue à la porte du riche ! Un autre rapport qui ne saute pas moins aux yeux : Les synoptiques racontent l'histoire d'un lépreux qui fut guéri par Jésus. Or les lépreux sont des morts en pleine vie, ce qui rappelle Lazare

Assurément tout l'exposé précédent prouve que l'auteur de notre évangile connaît la narration synoptique ; que, comme le dit Hilgenfeld, il en fait le fondement implicite de son récit¹, et que par conséquent il en reconnaît d'une manière générale l'exactitude. Mais il résulte aussi de toute cette étude qu'il domine de très-haut l'autre narration, qu'il l'apprécie librement, qu'il se pose vis-à-vis d'elle non en écolier, mais en juge, et qu'il est compétent pour prendre cette position. Comme le reconnaît M. Renan, « il a sa tradition à lui, tradition *parallèle* à celle des synoptiques » (p. 530). Sa narration serpente en quelque sorte au travers des trois autres, suppléant, omettant, expliquant, corrigeant, avançant sur ce terrain commun comme un astre qui parcourt l'espace en restant indépendant des autres, mais uni pourtant dans sa marche par les lois de la gravitation à tous ses compagnons de voyage dans le firmament.

mort rendu à la vie. Puis les lépreux se tiennent hors des villes : quel rapport frappant avec Lazare couché dans son tombeau hors de Béthanie ! — Voilà où en est venue cette critique si vantée. Elle se meut aujourd'hui dans les bas-fonds de la plus mesquine puérité. Si l'on voulait tracer un parallèle entre les deux Lazares, il y aurait eu un trait à faire ressortir : le rapport entre la parole de Jésus : « Ils ne croiraient pas même si un mort ressuscitait, » et le peu d'effet produit sur les Juifs par la résurrection de Lazare. Mais encore cet effet produit sur les Juifs n'est pas si nul, puisqu'il devient la cause du jour des Rameaux. Et comment croire que tout le tableau du ch. XI pût n'être qu'une fiction créée à l'occasion de ce mot de Luc ! M. Renan, après bien des hésitations, a fini par croire aussi à une relation d'emprunt entre le pauvre Lazare de la parabole et le Lazare du récit johannique. Seulement, il renverse le rapport établi par l'école de Tubingue. Selon lui, ce serait le Lazare de Jean qui aurait posé comme modèle pour celui de Luc (p. 507). La ressemblance est si frappante ! Les deux assertions se valent. — Voir sur ce sujet Luthardt, p. 156 et suiv., auquel nous avons emprunté en partie les matériaux de cette note.

¹ *Eint.*, p. 719 : « Les trois synoptiques sont la supposition du récit de Jean. »

5. L'objection tirée des miracles du quatrième évangile porte en premier lieu sur la manière dont ils renchérisse sur les prodiges analogues racontés par les synoptiques, et en second lieu sur les miracles en eux-mêmes.

Le miracle de Cana est plus merveilleux que tout ce que rapportent les synoptiques. La guérison de l'aveugle-né renchérit sur celle des simples aveugles; la résurrection de Lazare dépasse celle de la fille de Jaïrus, etc. Mais en portant ce jugement, n'est-on pas arrêté par la contradiction qui existerait entre le matérialisme d'une semblable tendance religieuse et l'esprit hautement spiritualiste que l'on ne peut méconnaître chez notre évangéliste, et cela tout particulièrement dans la manière dont il apprécie la valeur des miracles pour la formation de la foi? Il refuse à la foi fondée sur les prodiges le titre de foi. Il n'envisage ce moyen de conviction que comme un pis-aller pour ceux que ne frappe pas suffisamment le caractère des enseignements et de la sainteté de Jésus (XIV, 44 ; X, 38). Il déclare que la foi la plus réelle est celle qui *n'a pas vu*. Et ce serait lui qui se plairait mesquinement à exagérer le côté miraculeux des miracles déjà connus! Et pourquoi donc omettre dans ce cas les deux faits les plus prodigieux de la vie du Seigneur lui-même, la transfiguration et l'ascension?

D'ailleurs en quoi le miracle de Cana est-il plus prodigieux que la multiplication des pains, rapportée par tous les synoptiques? Transformer les qualités de la matière, n'est-ce pas un acte plus simple que d'en multiplier la substance même? Ce second acte ne se rapproche-t-il pas bien plus de la création, lors même qu'il ne dépasse pas la limite qui sépare le surnaturel du magique, puisque la matière donnée par la nature reste aussi dans ce cas la base de l'opération miraculeuse? Qu'importe que dans la guérison du

filis de l'employé royal la distance entre Capernaüm et Cana soit plus considérable que celle qui sépare Jésus du centenier de Capernaüm dans le miracle connu, raconté Matth. VIII et parall. ? La guérison opérée par la volonté de Jésus ne change pas de nature par l'accroissement de la distance. L'impotent de Béthesda est malade depuis trente-huit ans ; mais comment établir une comparaison avec le paralytique guéri dans les synoptiques puisqu'aucune indication chronologique ne se trouve dans leur récit ? La guérison d'un aveugle-né est un plus grand prodige sans doute que celle d'un aveugle ordinaire. Mais si ce miracle a eu lieu à Jérusalem, son omission dans les synoptiques, qui ne racontent point les séjours dans cette capitale, n'a pas lieu de surprendre. Lazare est mort depuis quatre jours, tandis que le fils de la veuve de Naïn l'est probablement depuis quelques heures, et la fille de Jaïrus depuis quelques minutes seulement. Mais si l'auteur avait inventé un prodige de ce genre pour exalter la gloire du Logos, n'aurait-il pas dépeint, comme dans un trait de l'Ancien Testament, les os de quelque ancien prophète réduits en poussière et reprenant vie à la parole de Jésus ? Ainsi eût été illustré mieux encore le prétendu thème du récit : « Je suis la résurrection et la vie. »

Mais ce n'est pas à ce caractère soi-disant excessif des miracles du quatrième évangile qu'en veut réellement la critique. C'est aux miracles *en eux-mêmes* ; car on sait qu'elle n'admet pas davantage ceux des synoptiques, du moins ceux que ne peut expliquer l'action d'une « personnalité exquise sur les nerfs malades¹. » Nous nous garderons de traiter ici d'une manière générale la question de la possibilité métaphysique du miracle. Nous dirons

¹ M. Renan.

seulement que nier le caractère historique d'un récit, par la raison *a priori* qu'il renferme des éléments miraculeux, ce n'est plus faire de la critique ; c'est philosopher ou dogmatiser. Une telle méthode est l'antipode de la prétention de constituer l'histoire sur la base des faits constatés, c'est-à-dire de la vraie critique historique. Quant à cette négation du surnaturel en elle-même, nous la comprenons chez un savant qui fait profession de matérialisme ou de panthéisme. Mais de la part d'écrivains théistes, qui professent la croyance à la personnalité et à la liberté de Dieu, cette négation *aprioristique* est une inconséquence flagrante. Si Dieu a créé l'homme libre pour l'élever à lui par le lien filial et pour le faire devenir un jour l'organe de sa pensée et de sa puissance, comment ne lui accorderait-il pas ce que chaque père accorde à son enfant, le privilège d'une éducation morale ? Et qui peut dire dans quelle mesure la nature peut entrer comme facteur dans le travail de cette éducation ? Il ne s'agit pas de la corriger et de la compléter après coup, mais de corriger et de consommer l'homme par son concours, lorsque l'emploi d'un tel moyen devient nécessaire. Comme l'orgue accompagne la voix qui chante les paroles de l'hymne, ainsi les grandes voix de la nature, alternativement douces ou terribles, s'unissent à la voix de l'Esprit saint qui révèle à l'homme les pensées de l'amour divin. Or il peut arriver en certains moments que, pour renforcer l'accompagnement régulier de la nature, le divin artiste presse la pédale et renforce la note : c'est là le miracle. Si tout artiste connaît les ressorts secrets de son instrument par lesquels il peut opérer à certains moments des effets plus puissants, Dieu ne se serait-il pas réservé aussi certaines entrées dans son admirable instrument, au moyen desquelles il peut tirer de lui des effets nouveaux et intervenir plus efficacement dans l'éducation de sa créature privilégiée ?

On a élevé, enfin, dans ces derniers temps contre le caractère du quatrième évangéliste une grave imputation, qui, si elle était fondée, pourrait réagir sur l'appréciation de son œuvre. On lui a attribué, d'un côté, une haine implacable contre Judas, qu'il se plairait à noircir, et, de l'autre, un sentiment de rivalité jalouse à l'égard de Pierre, auquel la tradition avait donné le premier rôle, tandis qu'elle avait laissé Jean dans l'ombre. Au premier égard, M. Renan ne craint pas de dire : « Nous remarquerons la haine particulière de notre auteur contre Judas de Kérioth. » « Certes, ajoute-t-il, les synoptiques ne sont pas tendres pour ce dernier, mais la haine est dans le quatrième narrateur plus réfléchie, plus personnelle » (p. 499). A supposer que notre évangéliste fût réellement dominé par ce sentiment, on ne pourrait conclure de là à une altération de l'histoire évangélique, en général, sous sa plume. En échange, nous ne connaissons pas de fait qui fût plus propre à démontrer la composition *apostolique* de notre évangile. Une haine personnelle suppose une relation personnelle. Comment admettre qu'un écrivain du II^e siècle eût pu être hanté d'un sentiment d'inimitié personnelle pour Judas? Du reste l'exégèse rendra, nous l'espérons, un compte satisfaisant de toutes les déclarations de notre évangile relatives au traître.

Quant au second point, M. Renan a exprimé l'idée que Jean lui-même, l'auteur de la tradition renfermée dans notre évangile, aurait été froissé du rôle prépondérant accordé à Pierre dans les synoptiques; Weizsäcker suppose que c'est un rédacteur postérieur, disciple de Jean, qui a travaillé à retirer son maître de l'obscurité relative où la tradition l'avait laissé. Baur enfin voit ici tout un raffinement de tactique ecclésiastique; l'auteur chercherait à dénigrer en la personne de Pierre le judéo-chris-

tianisme tout entier et à rehausser le paulinisme en le personnifiant dans le disciple que Jésus aimait. En chaque cas, dit-on, où Pierre est présenté sous un jour favorable, arrive immédiatement un trait qui le rabaisse et qui relève, en échange, le disciple que Jésus aimait. Ainsi au ch. I, Pierre est sans doute l'un des premiers appelés ; mais il n'arrive que le troisième, et le premier et le second rang sont donnés à André et à Jean. Mais comment se ferait-il que, si l'auteur voulait en quelque manière dénigrer Pierre, il introduisit André en le désignant comme le *frère de Simon Pierre* (I, 41), de ce Simon qui n'a point encore été nommé et qui ressort ainsi dès le premier mot comme le personnage principal dans le cortège de Jésus ? La même forme se reproduit VI, 8. Puis, comment arriverait-il que Simon, et Simon seul, fût immédiatement honoré d'un glorieux surnom ? Enfin, si l'un des deux premiers a l'honneur d'avoir amené Pierre à Jésus, ce n'est pas Jean, c'est André, son frère ! Où sont donc les preuves de la prétendue rivalité de Pierre et de Jean dans ce morceau ? L'on allègue aussi que dans le dernier repas Pierre refuse de se laisser laver les pieds. Mais est-ce donc là une honte ? Ce trait ne fait-il pas plutôt honneur à Pierre, surtout si nous ajoutons son admirable réponse à Jésus lorsque celui-ci l'a repris pour sa résistance bien intentionnée ? On allègue encore que Pierre recourt à l'intervention du disciple que Jésus aimait pour connaître le nom du traître, ce qui lui assigne une position inférieure à ce disciple. Mais si cette circonstance provient simplement de la place qu'occupaient à table les deux disciples dans le dernier repas ? Au ch. XVIII, Pierre est introduit dans la maison du grand sacrificateur par un autre disciple ; mais le récit ne dit nullement que cet autre disciple fût celui que Jésus aimait ; et avec la tendance anti-juive que l'on attribue à

tout le récit, une relation intime avec le grand sacrificeur paraîtrait plutôt une honte qu'un honneur. Dans le même chapitre Pierre est désigné comme celui qui a porté le coup d'épée au serviteur du souverain sacrificeur (celui-ci est aussi nommé pour la première fois). Mais ce trait ne fait-il pas honneur au courageux dévouement de Pierre? Et si même l'on ne veut y voir qu'une preuve de son imprudente présomption, comment se figurer que ce soit ici une invention et par conséquent une calomnie gratuite de l'auteur contre le chef de l'apostolat? Oui, dit-on; et cela dans le but de déconsidérer le judéo-christianisme personnifié en Pierre. Quel odieux machiavélisme! Quel abus du nom personnel de l'apôtre dans un but de politique ecclésiastique! Quelle scandaleuse tactique!

Le récit du reniement de Pierre est rapporté dans le quatrième évangile d'une manière très-atténuée, comparativement à celui des synoptiques, et particulièrement de Matthieu. Ici Pierre fait serment à deux reprises et s'anathématisé lui-même (Matth. XXVI, 72-74)! Jean se contente du terme « *il dit.* » Et c'est ce récit qu'on accuse d'intentions dénigrantes!

Au matin de la résurrection, le disciple que Jésus aimait court plus vite que Pierre, et Pierre, plus hardi, entre le premier dans le tombeau. Mais qu'y a-t-il donc là de propre à rabaisser Pierre? A moins que l'agilité des jambes ne soit une vertu supérieure au courage du cœur? Et c'est par de tels moyens que notre auteur aurait espéré procurer le triomphe du paulinisme sur le judéo-christianisme? Quelle puérilité! Comment après avoir prêté de pareilles niaiseries à l'évangéliste peut-on appeler son écrit, comme le fait Hilgenfeld, l'évangile au vol d'aigle!

Au ch. XXI, Pierre reçoit la direction de l'Eglise et de toute l'œuvre chrétienne: « Pais mes agneaux; conduis mes

brebis, » lui dit Jésus; et comme moyen de glorifier Dieu et d'effacer entièrement son reniement, il lui promet l'honneur d'un sanglant martyre. Et tout cela serait inventé dans l'intention de rabaisser Pierre et l'Eglise de Rome, personnifiée en lui ! Mais, dit-on, cette promesse est éclipsée par celle, bien plus grande, qui est faite immédiatement après au disciple que Jésus aimait, la promesse de ne pas mourir. On reconnaît bien là, dit Hilgenfeld, la rivalité entre les deux principaux apôtres. Est-il possible de tordre ainsi le sens d'un pareil récit ? Et ne voit-on pas que cette prétendue négation de la mort future de Jean est niée à son tour par le récit même et que l'auteur n'a réellement d'autre intention que de rectifier la valeur exagérée que l'on avait attachée à cette parole ? Or « Jésus n'avait pas dit qu'il ne mourrait pas ; mais seulement : Si je ne veux qu'il demeure. » Et dans tous les cas l'expression employée par rapport à Pierre : « la mort par laquelle il devait *glorifier Dieu*, » ne donne-t-elle pas à cet apôtre la supériorité d'honneur ?

Il est d'ailleurs un fait qui suffit à caractériser la position que l'évangéliste tient à donner à Pierre. C'est la profession de foi magnifique qu'il met dans sa bouche, au nom de tous les apôtres, à la fin du chapitre VI : « Seigneur, à quel autre irions-nous ? Nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu. » En ce moment solennel de crise et de décision, point culminant du ministère galiléen, c'est donc à Pierre qu'est attribué le rôle éclatant et incomparable ; et l'on prétend que l'un des buts de notre évangile est de le faire descendre au second rang ! Baur, en prêtant à l'auteur, à l'occasion de ce chapitre XXI, l'intention de rabaisser Rome et son apôtre Pierre pour élever Jean et l'Asie-Mineure, oublie que, selon lui, l'auteur aurait changé le jour de la mort de Jésus pour

faire triompher Rome et son évêque des églises d'Asie et de leur tradition johannique ! Ou bien , pour échapper à cette contradiction, essaierait-on d'attribuer à l'habile écrivain un système de bascule en vertu duquel il favoriserait tantôt l'une, tantôt l'autre des deux parties rivales ? A quelle complication de motifs contradictoires et de manœuvres vraiment ignobles arrive-t-on de la sorte ! Et cela pour expliquer ce qui a été écrit dans le monde de plus divinement simple dans la forme, de plus saintement limpide dans le fond !

B. *Les discours.*

Si l'on a essayé d'attribuer les faits rapportés dans le quatrième évangile à la libre conception de son auteur, à plus forte raison pouvait-on s'attendre à ce qu'on expliquât par le même procédé la composition des discours qui forment une partie si considérable de cet écrit. Plusieurs critiques qui maintiennent sa fidélité historique quant au premier de ces deux éléments du récit, en abandonnent plus ou moins complètement la défense quant au second. D'après M. Reuss, ces discours sont l'œuvre de l'écrivain, quoiqu'il ne faille pas penser cependant que « quant à leur contenu le plus profond, ils soient inventés¹. » M. Renan va plus loin : « Ce sont des pièces de théologie et de rhétorique, sans aucune analogie avec les discours de Jésus dans les synoptiques et auxquelles il ne faut pas plus attribuer la réalité historique qu'aux discours que Platon met dans la bouche de son maître au moment de mourir². » Cette appréciation se retrouve à peu près la même chez tous les critiques du même bord. Voici les considérants principaux sur

¹ *Gesch. d. h. Schr. N. T.*, p. 219 et 220.

² P. 520.

lesquels elle est appuyée. Nous les groupons sous trois chefs :

1^o Les *invraisemblances* externes ou internes ;

2^o Les *contrastes* frappants avec l'enseignement de Jésus dans les synoptiques ;

3^o La *conformité* non moins surprenante d'idées et de style avec les discours de Jean-Baptiste dans notre évangile même, avec le prologue et avec la première épître. Avant d'entrer dans l'examen de ces difficultés , nous devons expliquer dans quelles limites nous croyons possible de les résoudre et de défendre la vérité historique du quatrième évangile au point de vue des discours de Jésus.

Il faut avant tout se rappeler que Jésus a parlé en araméen et que c'est en grec que nous possédons ses discours dans notre évangile. Quelle que soit la souplesse de la langue hellénique, la différence entre elle et celle dans laquelle parlait Jésus est tellement profonde que, si le compte-rendu de pareils discours ne devait pas être intolérable pour des oreilles grecques, une élaboration considérable était nécessaire pour les approprier à ce nouvel auditoire.

En second lieu, ces discours sont loin d'être rendus *in extenso*. L'entretien avec Nicodème, par exemple, dont le récit prend à peine cinq minutes de lecture, a certainement duré quelques heures. Il faut donc admettre un procédé de condensation tel que celui que subirait un sermon d'une heure d'Ad. Monod, reproduit en deux pages par un de ses auditeurs. Ce second fait nous impose la nécessité d'admettre une élaboration plus profonde encore.

Enfin, comme il est invraisemblable que la mémoire de l'auteur ait été soutenue par des notes prises sur-le-champ (quoique nous ne puissions nier absolument la possibilité de ce procédé), et comme ce n'est en tous cas que dans un temps avancé du siècle apostolique et après la publication

des synoptiques que cet évangile a été composé, nous devons admettre encore une troisième forme d'élaboration; c'est le travail de la mémoire, qui repasse incessamment et reproduit intérieurement ce qu'elle a conservé, et qui par là en formule d'une manière toujours plus arrêtée le contenu pour elle-même.

Les discours du quatrième évangile ne ressemblent donc pas à une photographie, mais au suc extrait d'un fruit savoureux. Du changement opéré dans la forme extérieure de la substance, il ne résulte pas qu'il se soit mêlé à celle-ci le moindre élément étranger.

C'est à ce point de vue, et à ce point de vue seulement, que nous nous proposons de défendre la vérité historique des discours de Jésus dans notre évangile. M. H. Meyer l'a bien formulé en ces termes : « Nous trouvons dans le quatrième évangile les discours de Jésus lui-même *fidèlement*, quoique *non littéralement* reproduits. »

Etudions maintenant les objections élevées contre cette manière de voir.

1. Nous commençons par celles qui sont tirées de certaines *invraisemblances* soit externes, soit internes, dans les entretiens et les discours. On objecte une certaine *uniformité* dans la marche des entretiens : L'auteur fait commettre aux auditeurs un grossier malentendu; alors Jésus, renchérissant sur sa déclaration précédente, pousse la contradiction jusqu'à l'extrême. — Mais cette uniformité de méthode peut très-bien appartenir à l'histoire elle-même; car elle résultait d'une circonstance qui se reproduisait constamment. Chaque fois que Jésus entrait en contact avec le milieu qui l'entourait, comment un choc ne se serait-il pas produit entre sa pensée toute spirituelle et le sens charnel de ses interlocuteurs? Aurait-il soulevé le

monde, s'il n'eût possédé, à son égard, une absolue supériorité? Qu'un nuage chargé d'électricité positive vienne à traverser un groupe de nuées négativement électrisées, ne s'opérera-t-il pas un phénomène de neutralisation fréquemment répété, sous la forme, toujours semblable à elle-même, d'éclairs et de coups de foudre?

Mais, dit-on, l'inintelligence des auditeurs est en tout cas exagérée; elle atteint à la stupidité. L'un des cas les plus volontiers cités est la réplique de Nicodème III, 4 : « Comment un homme peut-il naître de nouveau étant vieux, etc. ? » Mais à supposer que ce fût réellement là de sa part un malentendu sérieux, et non une *deductio ad absurdum*, cette inintelligence serait-elle plus inadmissible que celle des apôtres qui, dans les synoptiques, à l'ouïe de cet avertissement de Jésus : « Gardez-vous du levain des pharisiens et des sadducéens, » s'imaginent que c'est là une manière détournée de leur reprocher l'oubli qu'ils ont commis de se fournir de pains pour la course (Matthieu XVI, 6. 7; Marc VIII, 15-18)? C'est ainsi que les apôtres comprenaient Jésus après l'avoir accompagné pendant toute une année! Et l'on trouve impossible le malentendu de Nicodème ou de tel autre Juif qui le rencontrait pour la première fois! Que l'on se représente un de nos paysans les plus ignorants ouvrant pour la première fois l'un des évangiles. Il possède déjà une vague connaissance chrétienne; et cependant quelle inintelligence ne se produira pas chez lui, dès qu'on en viendra à le catéchiser¹?

On reproche encore aux discours que l'évangéliste met dans la bouche de Jésus, le manque d'à-propos, l'absence

¹ Une pieuse chrétienne lisant ces mots : « Les jours seront abrégés, » les appliquait sérieusement au raccourcissement des jours en automne et ne comprenait pas quel rapport il pouvait y avoir entre ce fait et la persévérance des élus!

de points d'appui suffisants dans certaines situations données. Mais l'entretien avec Nicodème, *le pharisien*, n'oppose-t-il pas, point pour point, la vérité divine à tous les articles du faux programme messianique en cours dans l'école à laquelle appartenait ce personnage : la nature spirituelle du royaume de Dieu à son apparition extérieure et magique ? la vraie condition de la participation à cet état de choses aux vaines observances et aux œuvres légales ? le vrai Messie, qui descend de Dieu et consent à périr pour sauver le monde, à l'attente du nouveau Salomon qui glorifie Israël en le comblant de biens terrestres ? le juste jugement de Dieu, qui fait passer la ligne de démarcation entre les amis de la lumière et les amis des ténèbres, au jugement partial qui ne sauve que les Juifs et fait périr les païens ? Trouve-t-on, en se plaçant à ce point de vue, dans tout cet entretien un mot qui manque d'à-propos et qui ne réponde pas à la situation donnée ? Au ch. IV, n'aperçoit-on pas en quelque sorte, au travers de l'entretien avec la Samaritaine, le puits de Jacob avec le tombeau du patriarche Joseph à quelque distance ; puis le sommet du Garizim avec son lieu de culte, rival de celui de Jérusalem ; enfin la verdure naissante des champs de blé dans la grande vallée de Mokna qui s'étale aux regards des interlocuteurs ? Le fait de la guérison de l'impotent n'est-il pas tout du long le thème du tableau magnifique de l'activité vivifiante du Christ, tracé dans la première partie du discours du ch. V, et le point d'appui de toute la seconde partie de ce même discours, relative au témoignage que le Père rend à Jésus ? Tout le grand discours du ch. VI ne repose-t-il pas sur le fait de la multiplication des pains, qui venait de s'accomplir et dont Jésus fait le type de la communication de la vie divine en sa personne à l'humanité ? Les grands souvenirs théocratiques rappelés par la fête des

Tabernacles (l'eau du rocher, la colonne de feu dans le désert), servent également de point de départ et de thème à tous les discours ou entretiens des ch. VII et VIII. Les discours du ch. X sur le bon berger qui appelle ses brebis hors du bercail théocratique et qui groupe autour d'elles celles du monde entier, se rattachent immédiatement au fait de l'expulsion de l'aveugle-né par le Sanhédrin et de l'accueil qu'il a trouvé auprès de Jésus. La demande des Grecs, au ch. XII, provoque le discours incomparable où Jésus rappelle que le grain de blé doit mourir pour produire l'épi espéré par le cultivateur. Enfin les derniers discours, ch. XIII à XVII, reposent entièrement sur les deux faits actuels de la trahison de Judas et de la séparation imminente de Jésus d'avec les disciples.

Souvent, dit-on, le récit ne se termine point ; et l'on ne sait quelle a été l'issue de l'entretien. Ainsi III, 21 : « L'on voit bien venir Nicodème, dit M. Reuss ; mais on ne le voit pas s'en aller. » On n'apprend pas davantage si les Grecs ont été admis à un entretien particulier avec Jésus (XII, 33). Le tout est tellement affaire d'idée et non d'histoire, qu'il est même souvent impossible de distinguer le point où finissent les paroles de Jésus ou de Jean-Baptiste et où commencent les réflexions de l'évangéliste (III, 16-17 ; 30-31). Comme si les lecteurs avaient besoin d'apprendre que Nicodème est rentré chez lui après avoir conversé avec le Seigneur ! Comme si l'important pour l'Eglise était de savoir si ces quelques Grecs-là ont été, ou non, admis en sa présence ! La vraie clôture de ces récits, c'est Nicodème prenant part à l'ensevelissement de Jésus (ch. XIX), et le monde grec désormais ouvert à la foi et recevant des mains de l'auteur cet évangile même. Quant aux réflexions que l'évangéliste doit avoir ajoutées à certains discours de Jésus ou du précurseur, on ne peut discerner le point où elles commen-

cent, parce qu'elles ne commencent nulle part. Cette idée est une fiction que fait évanouir une exégèse attentive. Nous l'avons déjà prouvé quant à la dernière partie de l'entretien avec Nicodème. Les derniers mots en particulier (III, 21) : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière, » ont le cachet de l'à-propos le plus délicat. Ils renferment une allusion précise à la démarche actuelle du vieux pharisien, un témoignage encourageant rendu à son amour de la vérité et un adieu qui est un vrai : au revoir ! Nous verrons également plus tard que le discours de Jean-Baptiste, III, 27-36, sévèrement étudié, forme un tout indivisible, et qu'il ne sied à nul autre, jusqu'à la dernière parole, comme au précurseur.

On ne reconnaît plus, dans cette manière d'enseigner de Jésus, si mystique, si paradoxale, si inintelligible pour ses auditeurs, sa condescendance miséricordieuse, sa sagesse pédagogique. — Il y a en effet ici un sérieux problème, un problème que l'expérience seule peut résoudre. On voit les génies procéder par deux méthodes opposées pour élever leur siècle jusqu'à eux. Tantôt ils jettent le pont, tantôt, au contraire, ils semblent se plaire à creuser l'abîme entre leurs contemporains et eux. Le but des deux méthodes opposées est le même. La seconde doit réveiller par une secousse violente les esprits endormis et provoquer irrésistiblement leur attention ; la première sert à initier au nouveau point de vue les esprits une fois éveillés. Pourquoi Jésus ne les aurait-il pas employées toutes les deux ? Il le pouvait d'autant mieux que, même en heurtant les esprits par l'usage de la première, sa parole était marquée au coin d'une sainteté supérieure qui la recommandait aussitôt à toute âme droite.

On prétend aussi que parfois des paroles antérieures de Jésus sont rappelées par lui à des auditeurs qui ne les

avaient point entendues. Pour appuyer ce reproche, on ne peut citer qu'un exemple, celui de X, 26, où Jésus rappelle, lors de la fête de la Dédicace, des paroles qu'il avait prononcées trois mois auparavant, à la fête des Tabernacles. Mais en ces deux occasions ne parle-t-il pas dans la même ville et dans le même temple ? Et si une partie des auditeurs, les pèlerins étrangers venus à la fête des Tabernacles, avaient quitté la capitale, les habitants de Jérusalem ne formaient-ils pas cette partie permanente de l'auditoire à laquelle il pouvait rappeler quelques-unes de ses déclarations précédentes ? S'il fait ressouvenir ses disciples, XIII, 33, en la leur appliquant, d'une parole adressée jadis aux Juifs (VII, 34), c'est pour leur faire remarquer en même temps la différence de sens et d'application.

Voilà les invraisemblances formelles ¹. Passons à celles qui portent sur le fond même des entretiens et des discours.

On accuse d'abord la *marche interne* des discours. Ils manquent de progrès dialectique. Et, en effet, s'il s'agit d'un mode d'argumentation tel que celui que nous rencontrons chez saint Paul, il fait défaut. Mais, à côté de l'argumentation des esprits essentiellement logiques, il y a celle des esprits intuitifs. Celle-ci ne consiste plus dans une chaîne de propositions qui se déroule. L'intelligence contemple et dit simplement ce qu'elle voit ; et cela d'abord dans une expression sommaire qui embrasse virtuellement tout le

¹ Pour que nos lecteurs puissent se faire une idée du dévergondage auquel en est arrivée une certaine critique, nous citerons ici les lignes suivantes de M. Stap (*Etudes historiques et critiques*, p. 325) : « Les personnages que l'auteur met en scène, toujours les mêmes sous différents noms, agissent et parlent à l'encontre de toutes les règles connues : ils vont, viennent, se substituent les uns aux autres sans qu'on sache pourquoi ni comment, ni ce qu'ils deviennent... » Il ne reste en vérité qu'à envoyer l'évangéliste — ou son critique ? — aux petites maisons.

contenu de l'idée ou du fait contemplé. A ce premier regard en succède immédiatement un second plus pénétrant. Les éléments les plus essentiels du fait ou de l'idée apparaissent aux yeux de l'esprit qui les discerne et qui les expose maintenant dans leur succession et leur diversité. Ce n'est pas tout; chacun de ces éléments devient à son tour l'objet d'une nouvelle intuition et de cette analyse du regard qui pénètre jusqu'aux détails les plus concrets et aux applications les plus spéciales de la vérité contemplée. Cette méthode que j'appellerais *concentrique*, parce qu'elle commence par poser une proposition sommaire dont l'idée se reproduit ensuite dans une série de cycles formés autour de ce centre, use d'affirmation ou de négation, non d'argumentation. Ce n'est pas celle de l'esprit grec qui aime par dessus tout l'enchaînement syllogistique. C'est celle de l'esprit sémitique qui, comme dit M. Renan, « procède par intuition, non par déduction. »

Ce dut être celle de Jésus, le Sémite par excellence. Il se l'attribue lui-même : « Nous témoignons de ce que nous avons vu, et nous disons ce que nous avons entendu, » dit-il à Nicodème. Rien de plus vivant, de plus actuel que cette forme-là. C'est celle qui nous permet de suivre avec le plus de facilité l'engendrement immédiat de la pensée dans l'esprit de celui qui s'entretient avec nous. Et bien loin d'y trouver un sujet de suspicion contre l'authenticité des discours, n'aurait-on pas le droit de la citer comme preuve en sa faveur? Ceux dans lesquels elle apparaît de la manière la plus marquée sont les deux discours des ch. V et VI. Au ch. V, l'idée de la collaboration du Fils avec son Père, en vertu de la dépendance complète du premier, est d'abord exprimée sommairement au v. 17. Elle se déploie ensuite dans un premier cycle, v. 19 et 20, où ses deux faces principales apparaissent : v. 19, le Fils observant le Père ; v.

20, le Père montrant toute son œuvre au Fils. Puis, dans un second cycle, cette œuvre du Père se scinde en deux œuvres principales dans lesquelles est résumée toute l'activité divine que le Père exerce par le Fils : vivifier, v. 21, et juger, v. 22, avec la conséquence de cette relation, l'hommage divin qui doit être rendu au Fils comme au Père, v. 23. Enfin, dans un troisième cycle, v. 24-29, ces deux œuvres divines sont reprises successivement et poursuivies à travers leurs phases spirituelles, jusqu'à leur résultat le plus extérieur et le plus concret : la résurrection, v. 24-26 ; le jugement, v. 27-29. Le discours du ch. VI offre un exemple tout semblable (voir l'exégèse). Sans doute, même chez Jean, Jésus ne parle point toujours ainsi ; car il n'est pas seulement le Sémite parfait, mais aussi l'homme complet. Dans les ch. IV, VII, VIII, XVII, sa parole ne procède point aussi visiblement d'après cette loi. Cela tient à la nature même des sujets traités. Mais nous ne voyons pas quelle invraisemblance psychologique renfermerait la méthode principale décrite plus haut. Elle renferme plutôt, comme nous l'avons vu, dans sa nature même, un indice frappant de vérité historique. Elle nous offre encore une garantie semblable, à un autre point de vue. On a quelquefois allégué contre la vérité de ces longs discours l'impossibilité qu'il y aurait eu pour l'auteur à les retenir de mémoire¹. Cette difficulté est bien diminuée lorsqu'on tient compte de la forme d'exposition que nous venons de signaler. La pensée centrale sert de point d'appui à la mémoire qui, en partant de là, retrouve bien vite les idées secondaires, et ainsi de suite jusqu'aux détails. Dans les cas où la parole de Jésus n'a point ce caractère, elle prend ordinairement la forme d'un dialogue, et l'appui de la mémoire se trouve alors dans les

¹ M. Reuss abandonne cette objection (§ 219).

interruptions des interlocuteurs. Comp. par ex. ch. VII et XIV.

Weizsäcker a soulevé une autre objection. D'après lui, ce sont les pensées du prologue, par conséquent celles de l'auteur, qui reparaissent dans tout l'évangile sous forme de discours. Mais que serait-ce, si le rapport était inverse; si, en fait, le prologue n'était que le sommaire des pensées essentielles que l'évangéliste avait dégagées des discours mêmes de son Maître? Il aurait placé ce résumé en tête de son livre pour orienter le lecteur et faire tomber dès l'abord le rayon de lumière sur le domaine qu'il allait parcourir avec lui. De ces deux explications, quelle est la vraie? Un fait me paraît parler fortement pour la seconde et contre celle qu'adopte Weizsäcker. C'est l'absence, dans les discours de Jésus, du terme de *Logos*, dans le sens où il est employé en tête du prologue. Si le prologue était un thème amplifié plus tard par l'évangéliste, ce terme ne pourrait manquer de reparaître ensuite dans les discours.

Une troisième objection relative au fond des discours a été formulée d'une manière très-vive par M. Renan. Il ne trouve dans ces compositions que « gnose obscure et métaphysique contournée. » Or, « ce n'est pas par des tirades prétentieuses, lourdes, mal écrites, disant peu de chose au sens moral, que Jésus a fondé son œuvre divine » (p. LXIX et LXX). La chose peut bien paraître telle à qui ne voit dans ces discours que l'exposé plus ou moins uniforme de la théorie du *Logos* et des spéculations de l'auteur sur ce sujet philosophique. Mais, pour le croyant qui y discerne les témoignages de Christ sur l'amour dont Dieu, l'Être infini et mystérieux auquel nous devons notre existence, nous a aimés en nous donnant Celui en qui sont éternellement réalisées toutes ses divines pensées, toutes ses divines

affections et toutes ses divines volontés, pour ce lecteur-là chacun de ces témoignages prend une valeur infinie; en les méditant, il voit à chaque fois se former comme une nouvelle ouverture dans les lumineuses profondeurs de la vie divine communiquée en Jésus à l'humanité; son cœur y trouve un incomparable aliment et n'éprouve, en les savourant mot à mot, aucune impression de monotonie ni de longueur. Voici ce que Keim lui-même ne peut s'empêcher de dire (p. 207) : « L'on rencontre dans ce livre de profondes paroles de Jésus, une langue revêtue des plus riches images; à côté de cela, une précision dialectique magistrale et des témoignages de Jésus, tantôt tendres, tantôt spirituels, tantôt élevés, sublimes. » Aussi ne puis-je penser que la critique eût attaqué si violemment la vérité historique de ces discours, si elle n'eût eu de plus fortes raisons que les précédentes à faire valoir. Nous passons à celle qui paraît décisive à un grand nombre de personnes : le *contraste* entre les discours de Jésus dans notre évangile et son enseignement dans les synoptiques.

2. On signale à cet égard deux espèces de différences : les unes portant sur le fond même de l'enseignement; les autres sur le mode de l'exposition. Quant au contenu de l'enseignement, il s'agit surtout de trois points : le rôle de Jésus envers nous, sa préexistence divine et personnelle et ses intuitions eschatologiques.

Chez les synoptiques, le rôle de Jésus est subordonné à l'idée plus générale du royaume de Dieu. Le salut consiste à entrer dans ce royaume; pour cela il faut pratiquer la *justice du royaume*; et l'enseignement de Jésus s'occupe essentiellement des devoirs qui constituent cette justice. La personne de Jésus n'a, prétend-on, dans cet ensemble qu'un rôle subordonné, celui d'être le chef de cet état de choses. Chez Jean, au contraire, le salut consiste dans l'at-

tachement de la foi à la personne de Jésus; s'incorporer Jésus en qui Dieu se révèle et se donne, c'est la possession même du royaume.

Là donc le roi confondu avec le royaume, qui est indépendant de sa personne; ici le royaume entièrement personnifié dans le roi. Voilà le contraste tel que l'établit la critique.

Ce contraste existerait réellement comme une insoluble contradiction, si, chez Jean, une fois que le croyant est en possession de Jésus, il n'y avait pour lui plus rien à attendre, ou si, chez les synoptiques, l'entrée du royaume avait lieu à une autre condition que l'attachement de la foi à la personne de Jésus. Mais l'une de ces suppositions n'est pas mieux fondée que l'autre. L'idée du royaume extérieur qui doit couronner la vie spirituelle dont jouit dès ici-bas le croyant, n'est nullement niée par Jean; elle est affirmée XIV, 1-3, où Jésus promet aux disciples de venir les prendre quand ils auront achevé leur tâche, afin de les introduire dans la maison du Père où ils contempleront sa gloire éternelle (XVII, 24). Dans ce but, il les ressuscitera corporellement d'une résurrection de vie (V, 29) qui consommera la vie spirituelle qu'il leur avait communiquée ici-bas (VI, 39. 40. 44). Voilà le royaume apparaissant chez Jean comme terme de la vie spirituelle. Et d'autre part, la personne de Jésus est, chez les synoptiques, inséparable de l'idée du royaume dont il est le chef; elle est le fait central du nouvel état de choses. Tout se rapporte à Jésus dans la vie du fidèle. C'est cette relation avec lui qui donne un prix infini au moindre de ses actes. Recevoir *un de ces petits* avec un sourire de bienveillance, c'est recevoir Jésus, et recevoir Jésus, c'est recevoir Dieu lui même (Marc IX, 7). Faire quelque chose pour l'un de ces petits, c'est s'assurer Jésus pour débiteur au jour du jugement (Matth.

XXV, 3 et suiv.). Car Jésus est tellement le Bien vivant, que tout ce que les hommes font pour le bien, ils le font pour *lui* personnellement. Les relations les plus sacrées de la vie humaine sont subordonnées à celle qui unit le croyant à Jésus, tellement qu'il doit être toujours prêt à les sacrifier à celle-ci (Matth. X, 37). Ne pas être trouvé digne de Jésus, équivaut à être rejeté (v. 38), et la condition pour retrouver un jour sa vie, c'est de l'avoir donnée *pour l'amour de lui*. « Retirez-vous de moi, » c'est là dans la bouche de Jésus, comme elle le serait dans la bouche de Dieu lui-même, la formule de malédiction éternelle (Matth. XXV, 41). Dire : « *Je* ne vous ai jamais connus, » c'est dire : *Dieu* ne vous connaît point (Matth. VII, 23). On le voit : ce que Dieu dans l'ancienne alliance se réservait à lui seul et dont il disait : « Je ne donnerai point ma gloire à un autre, » la dignité de centre par rapport à l'âme humaine, Jésus se l'attribue sans hésiter. Il suffirait d'ailleurs du rite de la sainte Cène, qui fait dépendre toute la vie religieuse et morale de l'union personnelle avec Jésus, pour rendre sensible le fait que nous établissons ici : c'est que, dans les synoptiques comme chez Jean, l'idée du royaume se concentre dans celle de la possession personnelle du roi lui-même.

Le contraste n'est donc réellement que relatif. Dans les synoptiques sont développées plus en détail les obligations pratiques qui résultent de cette relation personnelle avec Jésus et qui constituent le caractère du croyant, tandis que chez Jean est relevée uniquement l'idée centrale, celle de la relation même avec Christ. Et s'il en est ainsi, c'est tout simplement parce que l'auteur du quatrième évangile sait fort bien qu'il est inutile de répéter pour l'Eglise tous ces préceptes sur la Providence, sur l'emploi des biens terrestres, sur l'humilité, sur la bienfaisance, sur

la vigilance, sur la prière, qui, lorsqu'il écrivait son récit, circulaient déjà dans l'Eglise, soit oralement, soit dans des écrits généralement connus.

Il est un point cependant sur lequel l'enseignement de Jésus chez Jean paraît dépasser décidément celui des évangiles synoptiques. C'est l'idée de la *préexistence divine* de Jésus. Devrions-nous reconnaître ici un élément de spéculation personnelle ou étrangère, une importation de l'auteur qui établirait une différence réelle entre l'enseignement de Jésus dans son écrit et celui qui est renfermé dans les synoptiques ?

Ce que nous venons de dire de la *position centrale* que Jésus prend chez ces derniers vis-à-vis de toute âme d'homme, position qui, dans l'Ancien Testament, est celle de Dieu même, renferme implicitement la réponse à cette question. Le monothéisme juif ne permet d'accorder qu'à Dieu seul la confiance absolue et l'amour suprême; et Jésus les réclame pour lui au nom de notre salut éternel ! Chez lui donc, à moins qu'il ne voulût renier Moïse, devait se trouver la conscience d'un fond divin comme principe de son être. Cette présomption, tirée de la position que prend Jésus dans les synoptiques, est confirmée par une foule de paroles que nous lisons expressément chez eux : Luc I, 17, l'ange dit à Zacharie que Jean « convertira plusieurs des enfants d'Israël au *Seigneur leur Dieu*; » puis il ajoute : « Il marchera *devant lui*, avec l'esprit et la force d'Elie. » Devant qui ? Évidemment devant celui qu'il vient d'appeler le Seigneur leur Dieu. Or celui-ci, d'après le contexte, n'est autre que le Messie, auquel Jean doit frayer la voie, Jésus-Christ. — Matth. XXI, dans la parabole des vigneron, Jésus se distingue des serviteurs (les prophètes) en s'attribuant exclusivement la qualité de Fils. Dans Marc XIII, 32, se trouve la gradation suivante :

« Quant à ce jour-là, personne ne le connaît, non pas même les anges qui sont dans le ciel, ni non plus le Fils, mais le Père seul. » Qu'on torture tant qu'on voudra le sens de la question de Jésus Matth. XXII, 45 et parall. : « Si David appelle le Christ *son Seigneur*, comment est-il *son Fils* ? » le sens droit des simples lecteurs fera toujours justice des subtilités des théologiens et ne répondra à cette question qu'en distinguant deux relations, l'une par laquelle Jésus est le Seigneur de David (celle qui repose sur son origine divine), l'autre en vertu de laquelle il descend de David (sa filiation humaine). Enfin ce n'est pas à tort sans doute que Julius Müller a fait observer, sur la formule de l'institution du baptême, Matth. XXVIII, 19 : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, » que si la mention du Saint-Esprit, à la suite du Père et du Fils, garantit la personnalité de l'Esprit, la mention du Fils, entre le Père et l'Esprit, garantit la divinité du Fils.

Or, si le caractère divin de Jésus est positivement reconnu dans les synoptiques, sa préexistence en résulte nécessairement lors même qu'elle n'est pas expressément enseignée.

Weizsäcker (p. 221) a fait remarquer que l'enseignement de saint Paul sur l'origine céleste de Jésus, sur son rôle comme organe du Père dans l'œuvre de la création de l'univers aussi bien que dans celle la rédemption de l'humanité, n'a jamais rencontré la moindre contradiction dans le temps même où la tradition apostolique était encore vivante. Et il conclut de ce fait avec raison que la conception de la personne de Jésus exposée par Paul n'était point sa doctrine particulière, mais qu'elle devait appartenir au type d'enseignement de l'Eglise primitive. Or, comment cela eût-il été possible, si certaines paroles de Jésus n'eussent appuyé et même provoqué une pareille manière de

voir, que paraissaient condamner les principes religieux les plus élémentaires du judaïsme ?

Ces paroles de Jésus, que nous sommes ainsi amenés à postuler, nous les retrouvons précisément dans le quatrième évangile. Ce sont surtout ces trois, VI, 62 : « Que sera-ce quand vous contemplerez le Fils de l'homme remontant là où il était auparavant ? » VIII, 58 : « En vérité, en vérité, je vous dis qu'avant qu'Abraham parût, *je suis*. » XVII, 5 : « Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi-même, de la gloire que j'ai eue auprès de toi *avant que le monde fût*. » (Comp. encore v. 24 : « parce que tu m'as aimé *avant la fondation du monde* »). Y a-t-il impossibilité à ce que ces quelques témoignages, dans lesquels s'est exprimée la conscience que Christ portait au-dedans de lui de sa relation unique avec Dieu, antérieure même à son existence terrestre, que ces témoignages, disons-nous, aient été négligés au moment de la formation de la tradition orale dont dépendent nos synoptiques ? Un fait suffit pour résoudre cette question. Quand Luc, au moyen des renseignements particuliers qu'il avait recueillis avec beaucoup de recherches, s'est efforcé de compléter le compte-rendu des enseignements de Jésus, quelle masse énorme de matériaux n'a-t-il pas découverts qui avaient été omis jusqu'à lui, et qui manquent même chez Matthieu et Marc ; ainsi, ce qui a particulièrement le droit d'étonner, plusieurs de ses plus belles et de ses plus originales paraboles : la brebis perdue, la drachme perdue, l'enfant prodigue, l'économe infidèle, le mauvais riche, le pharisien et le péager, le juge inique, le bon Samaritain ; autant de trésors que Luc a rendus à l'Eglise. Et pourtant, le caractère populaire et profondément impressif de ces tableaux, de celui de l'enfant prodigue, par exemple, semblait devoir les préserver d'un pareil oubli et leur assurer dès le début la place d'hon-

neur dans l'évangélisation orale ! Et en face de ce fait, nous nous refuserions à admettre que trois à quatre paroles d'un caractère très-élevé, profondément mystérieux, comme celles que nous venons de citer, aient pu disparaître un moment de la tradition pour reparaitre un peu plus tard comme réminiscences réellement historiques d'un témoin particulièrement attentif, peut-être, à ce qui, dans l'enseignement de Jésus, concernait directement sa personne.

Il importe aussi de tenir compte du dessein spécial que se proposait l'auteur du quatrième évangile. Il l'a énoncé lui-même d'une manière explicite, ch. XX, v. 31 : « Ces choses sont écrites afin que vous croyiez que Jésus est *le Christ, le Fils de Dieu*, et afin qu'en croyant, vous possédiez la vie en son nom. » Il veut donc rapporter les actes et les témoignages de Jésus qui l'ont amené lui-même à la foi en sa dignité messianique et en sa nature divine, afin que ses lecteurs, associés à cette foi sur le fondement des mêmes faits et des mêmes témoignages, participent aussi à la vie qu'il y a trouvée. C'est également là l'idée développée au commencement de la première épître (I, 1-3). Conformément à ce dessein, il s'est donc proposé de reproduire, non point l'enseignement de Jésus sur tous les sujets quelconques, mais exclusivement celles de ses déclarations qui se rapportaient à sa personne, et avaient produit chez lui, l'auteur, la conviction de son caractère messianique d'abord, puis divin. Et voilà pourquoi il rappelle ces déclarations si frappantes de Jésus, qui avaient fondé sa foi, ainsi que celle de ses collègues, sur ce point particulier. C'est ainsi qu'il en est venu à compléter, sous ce rapport comme sous tant d'autres, le récit des synoptiques qui ne comprenait guère que ce qui était entré au premier moment et plus ou moins accidentellement dans l'enseignement missionnaire.

On oppose enfin les deux enseignements au point de vue

des *idées eschatologiques*. Les synoptiques feraient tenir à Jésus des discours d'après lesquels il doit revenir personnellement et visiblement à la fin des temps pour établir le règne de Dieu. D'après Jean, au contraire, Jésus n'aurait promis son retour que dans un sens spirituel, sous la forme du Saint-Esprit qui le fera renaître et vivre dans les cœurs des siens. Mais encore ici, nous ne pouvons découvrir dans les textes qu'un contraste purement relatif et tel que l'un des deux enseignements, bien loin d'exclure l'autre, le réclame et le complète. Remarquons d'abord que ceux qui font cette objection ne croient pas plus au caractère historique des discours de Jésus, dans les synoptiques, sur son futur retour, qu'à celui des enseignements de Jean. Ce sont là, à leurs yeux, des rêveries qu'un poète judéo-chrétien s'est permis de mettre dans la bouche de Jésus et qui (chose inconcevable !) ont trouvé immédiatement accès dans l'Eglise et jusque dans nos écrits synoptiques. Mais dans ce cas nous demandons comment ceux qui professent cette opinion sur les discours eschatologiques dans les synoptiques peuvent nier la vérité historique des discours johanniques, « parce qu'ils sont en contradiction avec les discours eschatologiques des synoptiques, » discours qui n'ont jamais été tenus par Jésus ! Quant à nous, nous ne saurions reconnaître cette prétendue contradiction. D'un côté, les promesses de Jésus chez Jean n'excluent nullement dans la pensée de cet évangéliste son retour visible à la fin des temps, pour consommer son œuvre par le jugement et la résurrection des corps. Nous en avons fourni plus haut la preuve tirée de l'évangile lui-même (p. 175). D'autre part, nous constatons non moins aisément que les synoptiques ne méconnaissent en aucune façon la nécessité de l'œuvre du Saint-Esprit dans l'humanité, comme la préparation de la Parousie. Le royaume de Dieu est essentiellement *au-de-*

dans des cœurs, selon Luc (XVII, 20 et 21). De longs jours s'écouleront durant lesquels le règne de Dieu n'existera ici-bas que sous cette forme purement intérieure (v. 22 et 23). Jésus est présent spirituellement partout où quelques-uns sont assemblés en son nom (Matth. XVIII, 20). Cette présence invisible durera jusqu'à la fin du temps actuel (Matth. XXVIII, 20). Pendant tout ce temps, ce sera le Saint-Esprit qui soutiendra les témoins de Jésus et qui maintiendra l'Eglise. (Luc XXIV, 46 à 49 ; XII, 41 et 42 ; Actes I, 7 et 8.)

Si Jean rapporte avec plus de soin les derniers discours de Jésus, dans lesquels ces pensées furent développées, et omet le grand discours sur l'avènement final du Seigneur (Matth. XXIV), ce n'est donc pas qu'il rejette le moins du monde ce fait et qu'il oppose l'une des deux conceptions à l'autre ; c'est exactement comme il raconte l'interrogatoire chez Anne et omet la comparution devant le Sanhédrin, ou comme il raconte le lavement des pieds et omet l'institution de la sainte Cène. Il écrit un livre nouveau, non pour répéter inutilement ce que chacun a déjà lu et relu ailleurs, mais en ayant soin de combler les diverses lacunes qui le frappent dans la tradition reçue. Une preuve sans réplique de la vérité de cette solution est fournie par la première épître, que tout le monde s'accorde de nouveau aujourd'hui à attribuer à l'auteur de l'évangile, et où nous lisons ces paroles : « Demeurez en lui, afin que, *quand il paraîtra*, nous ayons confiance, et que nous ne soyons pas confus à son avènement » (II, 28). « Nous savons que, *quand il paraîtra*, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est ¹ » (III, 2).

¹ L'opinion de Hilgenfeld, qui admet une spiritualisation des idées de l'évangéliste entre la composition de l'épître et celle de l'évangile, échoue contre les indices qui font de l'épître un écrit postérieur à l'évangile et contre sa propre invraisemblance.

Nous passons aux objections qui portent sur la *forme* des discours.

On objecte d'abord la *forme dialoguée* qu'ont souvent les discours du quatrième évangile et qui est à peu près étrangère à ceux des synoptiques. Mais si l'on voulait donner une preuve du caractère vraiment historique des premiers, pourrait-on en trouver une plus frappante que cette forme même que l'on incrimine? Ces questions, ces objections, ces interruptions des auditeurs de Jésus, ne sont-elles pas tirées de la vie et ne trahissent-elles pas les souvenirs du témoin? L'enseignement rabbinique ne se donnait-il pas précisément au moyen de questions et de réponses? D'ailleurs, cette forme dans le quatrième évangile n'est point constante; elle apparaît dans les ch. III-V; elle est plus développée au ch. VI; elle règne tout à fait dans les ch. VII et VIII, où Jésus ne peut plus, en quelque sorte, prononcer une parole sans être interrompu; elle se retrouve encore, quoique dans une moindre mesure, au ch. X; elle est plus fortement accentuée au ch. XIV, après quoi elle disparaît tout à fait jusqu'à la fin du ch. XVI, où nous en retrouvons encore quelques traces. Il n'y a donc pas là une *manière* de l'auteur; c'est bien plutôt ici le sceau de la vérité historique.

« Le joyau de la parabole fait défaut dans cet évangile, » nous dit Keim. — La parabole n'est qu'une image développée; or le caractère image ne manque certes pas dans les discours du quatrième évangile : l'Esprit est semblable au vent, qui souffle où il veut; l'incrédule est comme le mal-facteur, qui fuit le jour et accomplit dans la nuit ses œuvres mauvaises; Jean a été le flambeau qui se consume, et Israël a pris un plaisir d'enfant au vif éclat qu'il jetait; le croyant deviendra par l'Esprit un rocher d'où jaillit l'eau vive; Jésus est le grain de blé qui doit mourir pour pro-

duire du fruit. Sa Passion est une coupe que son Père lui donne à boire. Il est dans la maison de Dieu le Fils qui seul peut prononcer sur les esclaves la parole de manumission. Les disciples passeront aussi subitement de la douleur à la joie que la femme qui met un enfant au monde; ils sont les sarments qui ne prospèrent que sur le cep et dont le Père lui-même est le vigneron; etc., etc. Ce langage tout imagé est parfois développé jusqu'à l'allégorie complète; ainsi dans les trois tableaux du ch. X, où Jésus décrit le Messie comme le berger qui, au matin, réunit et forme son troupeau, puis comme la porte par laquelle le troupeau peut passer du bercail au pâturage et du pâturage au bercail, enfin comme le vrai berger qui est en même temps propriétaire du troupeau, en opposition au mercenaire ou gardien salarié qui ne voudrait pas sacrifier sa vie pour des brebis qui ne lui appartiennent point. Assurément, il n'y a pas loin de ces tableaux développés à la parabole proprement dite, et si l'évangéliste ne nous a donné aucun échantillon de ce dernier genre, c'est que les paraboles étaient la partie la plus populaire et par conséquent la plus connue de l'enseignement de Jésus et remplissaient les synoptiques.

Nous arrivons à l'objection capitale, *le langage élevé, mystique*, que l'auteur du quatrième évangile prête à Jésus et qui n'a rien de commun avec la tournure simple, vive, populaire de sa parole dans les synoptiques. On cite, en particulier, les termes de *lumière* et de *ténèbres*, au lieu de ceux de *justice* et de *péché* qui se trouvent à chaque instant dans les synoptiques, ou bien l'expression abstraite de *vie*, de *vie éternelle*, au lieu de celle de *royaume de Dieu* ou *des cieux*, qui joue un si grand rôle chez ces derniers, tandis qu'elle ne se trouve qu'une fois chez Jean (III, 3); de même, ces termes, *le Père*, *le Fils*, employés d'une ma-

nière absolue. De là dans tout le style cette teinte entièrement différente, d'où résulte le dilemme fatal que l'on nous pose en ces termes : « Il faut faire un choix : si Jésus parlait comme le veut Matthieu, il n'a pu parler comme le veut Jean. » « Or, ajoute M. Renan, entre les deux autorités, aucun critique n'a hésité, ni n'hésitera. »

Il serait vraiment curieux que le premier qui eût signalé ce contraste fût l'évangéliste lui-même, contre le récit duquel on le fait valoir. L'auteur du quatrième évangile met dans la bouche de Jésus cette parole (III, 12) : « Si je vous ai dit *les choses terrestres*, et que vous ne croyiez pas, comment croirez-vous quand je vous dirai *les choses célestes* ? » Puis il déclare qu'il descend du ciel pour apporter au monde ce divin message. L'auteur du quatrième évangile avait donc clairement conscience de deux manières d'enseigner de Jésus, l'une, l'ordinaire, dans laquelle il exposait les choses terrestres, évidemment toujours dans leur rapport à Dieu et à son règne ; l'autre, qui contrastait sous bien des rapports avec la première et que Jésus n'employait qu'exceptionnellement, dans laquelle il parlait directement et comme un témoin, de Dieu et des choses de Dieu, toujours naturellement en rapport avec le sort de l'humanité. Les enseignements du premier genre avaient un caractère plus simple, plus pratique, plus varié. Ils se rapportaient aux diverses situations de la vie ; c'était l'exposé des vraies relations morales des hommes entre eux et des hommes avec Dieu. Jésus avait été formé à ce mode d'enseignement par les expériences des trente premières années de sa vie. C'est alors qu'il avait appris à connaître les vices et les vertus des hommes, les détails de la vie sociale et domestique, toutes ces circonstances de la vie ordinaire qui jouent un si grand rôle dans ses enseignements chez les synoptiques et dont il s'est servi en particulier

pour former le corps de ses paraboles. Ce genre était évidemment le plus populaire et le mieux adapté à la faiblesse de ses auditeurs. Mais sur cette voie Jésus ne pouvait arriver au but final qu'il poursuivait, la pleine révélation du mystère divin, du plan du salut. Depuis son baptême, Jésus avait constamment le ciel ouvert devant lui; le décret du salut lui était dévoilé; il avait en particulier entendu ce mot : « Tu es mon Fils bien-aimé; » il reposait sur le sein paternel et il pouvait se plonger et se replonger sans cesse dans cet amour insondable du Père dont il ressentait l'action vivifiante; et quand il venait, dans certains moments exceptionnels, à parler de cette relation sublime et à donner essor à la plénitude de vie dont elle le remplissait, son langage prenait une teinte particulière, solennelle, mystique, comme l'on dit, céleste même; car c'étaient *les choses célestes* qu'il révélait alors. Or, tel est précisément le caractère de son langage dans le quatrième évangile. Peut-être cette différence entre le trésor ancien qu'il avait amassé par les expériences de la vie humaine, et le trésor nouveau auquel il puisait depuis son baptême, est-elle ce qu'il décrit, Matth. XIII, 52, sous l'image vulgaire de l'armoire où le père de famille va chercher des *choses anciennes* et des *choses nouvelles* pour l'instruction de ses enfants.

On objectera certainement que cette hypothèse d'une double source et d'un double mode d'enseignement n'a qu'un faible point d'appui dans la parole de Jésus que nous avons citée plus haut. Mais cette parole doit avoir un sens. D'ailleurs, nous sommes en possession d'un fait qui justifie pleinement la distinction qu'elle nous révèle. Luc décrit un moment unique, exceptionnel dans la vie de Jésus, celui du retour des soixante-dix disciples (X, 17 et suiv.). Lorsqu'ils eurent rendu compte à Jésus du succès

de leur mission et des effets divins qu'avait produits leur humble parole, Jésus, contemplant, comme dans un tableau prophétique, les effets plus sublimes encore dont ceux-là n'étaient que le prélude et que son Evangile allait produire dans le monde entier par ces faibles instruments, Jésus lui-même s'émut ; il éprouva, nous dit l'évangéliste, un tressaillement intérieur. Il se sentit comme transporté dans le sein de son Père, qui dirigeait avec tant de sagesse et d'amour l'exécution de ce plan magnifique. Et son langage en ce moment prit précisément cette teinte solennelle, élevée, mystique, qui nous étonne dans les discours du quatrième évangile : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et de ce que tu les as dévoilées aux enfants ! Oui, Père, cela est ainsi parce que cela t'a paru bon. Toutes choses m'ont été remises par le Père ; et personne ne connaît qui est le Fils si ce n'est le Père, et qui est le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le dévoiler. » Qui ne croirait lire un passage du quatrième évangile ? Même emploi absolu de ces deux termes : *le Père, le Fils* ; même sens profond et mystique du mot *connaître* ; même relation complètement unique entre Dieu et Jésus ; même médiation du Fils pour communiquer au monde les trésors divins, que seul il reçoit directement de la main du Père. Rapport de Jésus au Père, rapport de Jésus au monde, — tout ce que dit le quatrième évangile sur ces deux points est impliqué dans ce texte, qui se retrouve également Matth. XI, 25 à 27, et qui est à l'abri de tout doute critique.

Nous constatons ainsi par les synoptiques qu'il y avait dans la vie du Seigneur des moments d'élévation extraordinaire, où le trop plein de son cœur s'épanchait réellement sous une forme analogue à celle des discours contenus dans l'évangile johannique.

Mais on dira : Comment se fait-il que dans le quatrième évangile nous trouvions Jésus parlant *tous les jours* de cette manière, tandis que nous ne le rencontrons qu'une fois s'exprimant ainsi dans les synoptiques¹ ? Tous les jours ? Mais nous avons vu que, sur deux ans et demi de ministère, Jean nous décrit tout au plus une vingtaine de jours. Il suit de là que ces jours-là étaient à ses yeux des jours choisis, exceptionnels. Bien plus, de ces vingt à trente jours mentionnés dans son récit, il ne nous rapporte que *cinq* discours proprement dits : celui du ch. III, l'entretien avec Nicodème, inauguration de son enseignement sur les choses célestes ; celui du ch. V, provoqué par sa première grande œuvre de puissance à Jérusalem ; celui du ch. VI, écho du banquet pascal donné aux foules galiléennes ; celui du ch. X, en réponse à l'excommunication dont le Sanhédrin venait de frapper son œuvre ; enfin ceux des ch. XIII à XVII, destinés à ouvrir aux disciples les portes du monde nouveau, au moment où se fermaient pour Jésus celles du monde présent. Cinq situations incomparables et aussi exceptionnelles, au moins, que celle du retour des soixante et dix disciples. Assurément, si Jésus n'eût jamais parlé que comme dans ces heures solennelles, il n'eût pas attiré à lui les foules, et son œuvre n'eût point creusé le sol israélite de manière à y plonger profondément ses racines. Mais d'autre part il est tout aussi vrai de dire que s'il n'eût jamais parlé comme Jean le fait parler, il n'eût point élevé l'humanité à un niveau religieux si absolument supérieur à son niveau précédent. Le vieux monde eût bien reçu de sa présence un rayon céleste ; mais le monde divin

¹ Wolff (*Das Evang. des Joh. in seiner Bedeutung für Wissenschaft und Glauben*) s'exprime précisément ainsi : « Chez Jean, Jésus est constamment ce qu'il n'est chez les synoptiques que dans quelques heures éminentes. »

ne se fût point ouvert. Que si l'on demande encore comment il se fait que ce soient précisément les quelques discours prononcés en ces moments particuliers qui forment presque toute la matière de notre évangile, à notre point de vue la réponse est facile : L'auteur voulait reproduire les témoignages du Seigneur qui lui avaient ouvert à lui-même les yeux sur sa vraie nature. Et ces témoignages étaient tout naturellement ceux qu'il avait prononcés dans ces moments extraordinaires où il s'était exprimé ouvertement sur *les choses célestes*, et non pas seulement, comme d'ordinaire, sur les choses terrestres au point de vue céleste.

D'ailleurs, n'exagérons point ce contraste. Un fait palpable prouvera qu'il n'est réellement que relatif. J'ai cité dans la 1^{re} édition de ce Commentaire jusqu'à 20 paroles à peu près identiques chez Jean et chez les synoptiques (Luthardt en a élevé le nombre jusqu'à 28); or il est à remarquer que lorsqu'on lit l'un des évangiles de suite et pour lui-même, ces paroles ne rompent point l'homogénéité du texte, et qu'aucun lecteur n'aurait l'idée d'en suspecter l'authenticité, pas plus chez Jean que chez les synoptiques¹. On ne remarque dans ces paroles rien qui

¹ Voici la liste de ces passages :

JEAN.

II, 19: « Abattez ce temple, et je le relèverai dans trois jours. »

III, 18: « Celui qui croit en lui ne sera point jugé; mais celui qui ne croit pas est déjà jugé. »

IV, 44: « Car Jésus avait déclaré lui-même qu'un prophète n'est point honoré dans son pays. »

SYNOPTIQUES.

Matth. XXVI, 61 (XXVII, 40) : « Cet homme a dit : Je puis détruire le temple de Dieu et le rebâtir dans trois jours. » (Marc XIV, 58 et XV, 29.)

Marc XVI, 16: « Celui qui a cru et qui a été baptisé sera sauvé; celui qui n'a pas cru sera condamné. »

Matth. XIII, 57: « Jésus leur dit : Un prophète n'est méprisé que dans son pays et dans sa maison. » (Marc VI, 4 et Luc IV, 24.)

tranche, ni pour l'idée ni pour la forme, avec les précédentes et les suivantes. Que conclure de là, si ce n'est que puisque des paroles d'une tournure aussi originale que celles de Jésus peuvent prendre place simultanément dans les deux textes, synoptique et johannique, sans en rom-

V, 8 : « Jésus lui dit : Lève-toi, emporte ton lit et marche. »

Matth. IX, 6 : « Lève-toi, charge-toi de ton lit et t'en va dans ta maison. » (Marc II, 9; Luc V, 24.)

VI, 20 : « C'est moi, n'ayez point de peur. »

Matth. XIV, 27 : « C'est moi, n'ayez point de peur. » (Marc VI, 50.)

VI, 35 : « Celui qui vient à moi n'aura plus faim; celui qui croit en moi n'aura plus soif. »

Matth. V, 6; Luc VI, 21 : « Heureux ceux qui ont faim et soif..., car ils seront rassasiés. »

VI, 37 : « Tout ce que le Père me donne viendra à moi, et je ne mettrai point dehors celui qui vient à moi. »

Matth. XI, 28. 29 : « Venez à moi, vous qui êtes travaillés et chargés, et vous trouverez le repos de vos âmes. »

VI, 46 : « Ce n'est pas que personne ait vu le Père, si ce n'est celui qui vient de Dieu; c'est lui qui a vu le Père. » Comp. I, 18 : « Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père est celui qui nous l'a fait connaître. »

Matth. XI, 27 : « Nul ne connaît le Fils que le Père, et nul ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le faire connaître. » (Luc X, 22.)

XII, 8 : « Vous aurez toujours des pauvres avec vous; mais vous ne m'aurez pas toujours. »

Matth. XXVI, 11 : « Car vous aurez toujours des pauvres avec vous; mais vous ne m'aurez pas toujours. » (Marc XIV, 7.)

XII, 25 : « Celui qui aime sa vie la perdra; et celui qui hait sa vie en ce monde la conservera pour la vie éternelle. »

Matth. X, 39 : « Celui qui conservera sa vie la perdra; et celui qui perdra sa vie à cause de moi la retrouvera. » (XVI, 25; Marc VIII, 35; Luc IX, 24; XVII, 33)

XII, 27 : « Maintenant mon âme est troublée et que dirai-je : Mon Père, délivre-moi de cette heure? Mais c'est pour cela que je suis venu à cette heure. »

Matth. XXVI, 38 : « Et il leur dit : Mon âme est saisie de tristesse jusqu'à la mort. » (Marc XIV, 34 et suivants.)

pre le tissu, les deux textes ne sont pas si dissemblables qu'on le prétend, et que la différence signalée entre eux n'est réellement que très-relative. Elle se réduit même à des proportions moindres encore si nous tenons compte de la triple élaboration, par voie de traduction, de conden-

XIII, 3 : « Jésus, sachant que le Père avait remis toutes choses entre ses mains... »

XIII, 16 : « En vérité, en vérité je vous dis que le serviteur n'est pas plus grand que son maître..., etc. »

XIII, 20 : « Celui qui reçoit celui que j'aurai envoyé, me reçoit; celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé. »

XIII, 21 : « En vérité, en vérité je vous dis que l'un de vous me trahira. »

XIII, 38 : « En vérité, je te dis que le coq ne chantera pas que tu ne m'aies renié trois fois. »

XIV, 18 : « Je ne vous laisserai point orphelins; je viendrai à vous. » Et 23 : « Nous ferons notre demeure chez lui. »

XIV, 28 : « Mon Père est plus grand que moi. »

XIV, 31 : « Levez-vous, partons d'ici. »

XV, 20 : « S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi. »

XV, 21 : « Ils vous feront tout cela à cause de mon nom. »

XVI, 32 : « Voici, l'heure vient, et elle est déjà venue, que vous

Matth. XI, 27 : « Toutes choses m'ont été remises par mon Père... »

Matth. X, 24 : « Le disciple n'est pas plus que son maître, ni le serviteur que son Seigneur. » (Luc VI, 40.)

Matth. X, 40 : « Celui qui vous reçoit, me reçoit; et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé. » (Luc X, 16.)

Matth. XXVI, 21 : « Je vous dis en vérité que l'un de vous me trahira. » (Marc XIV, 18.)

Matth. XXVI, 34 : « Je te dis en vérité que cette nuit même, avant que le coq ait chanté, tu me renieras trois fois. » (Marc XIV, 30; Luc XXII, 34.)

Matth. XXVIII, 20 : « Je suis tous les jours avec vous jusqu'à la fin du monde. »

Marc XIII, 32 : « Personne ne le sait, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul. »

Matth. XXVI, 46 : « Levez-vous, partons. »

Matth. X, 25 : « S'ils ont appelé le maître Bézéboul, combien plus appelleront-ils ainsi ses serviteurs. »

Matth. X, 22 : « Vous serez haïs de tous à cause de mon nom. »

Matth. XXVI, 31 : « Car il est écrit : Je frapperai le berger et

sation et de réminiscence prolongée, qu'ont nécessairement subie ces discours, comme nous l'avons reconnu en commençant cette étude. Nous montrerons encore par quelques exemples particuliers empruntés à Beyschlag le cas qu'il faut faire des contrastes tranchés que la critique s'est pluë souvent à statuer entre le style de Jésus chez Jean et sa manière de parler chez les synoptiques :

Les expressions de *lumière* et de *ténèbres*, volontiers employées par Jean, n'ont rien de suspect, puisque ce sont des images usitées déjà dans le style figuré de l'Ancien Testament. L'expression de *vie*, de *vie éternelle*, que l'on prétend être caractéristique pour le style du quatrième évangile et avoir été substituée par son auteur à celle de *royaume de Dieu* ou *des cieux*, chez les synoptiques, en raison de sa tendance spiritualiste, est non seulement employée aussi chez les derniers, mais employée *en lieu et place de l'autre*, et comme son parfait équivalent :

serez dispersés chacun de son côté et que vous me laisserez seul. »

XVII, 2 : « Selon que tu lui as donné puissance sur toute chair. »

XVIII, 11 : « Remets ton épée dans le fourreau. »

XVIII, 20 : « J'ai toujours enseigné en pleine synagogue et dans le temple. »

XVIII, 37 : « Alors Pilate lui dit : Tu es donc roi ? Jésus répondit : Tu le dis, je suis roi, je suis né pour cela. »

XX, 23 : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis... etc. »

les brebis du troupeau seront dispersées. »

Matth. XXVIII, 18 : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. »

Matth. XXVI, 52 : « Remets ton épée en son lieu. »

Matth. XXVI, 55 : « J'étais assis chaque jour au milieu de vous dans le temple. »

Matth. XXVII, 11 : « Et le gouverneur l'interrogea, disant : Es-tu le roi des Juifs ? Et Jésus lui dit : Tu le dis. »

Matth. XVIII, 18 (XVI, 19) : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux..., etc. »

Matth. XVIII, 3 : « Vous n'entrerez point au royaume des cieux. » Ibid. v. 8 : « Il vaudrait mieux pour toi entrer dans la vie. »

Matth. XIX, 17 : « Si tu veux entrer dans la vie. » Ibid. v. 23 : « Un riche entrera difficilement au royaume des cieux. »

Matth. XXV, 34 : « Héritiez le royaume préparé pour vous. » Ibid. v. 46 : « Et les justes iront à la vie éternelle. »

Marc IX, 45 : « Il est meilleur pour toi d'entrer dans la vie. » Ibid. v. 47 : « Il est meilleur pour toi d'entrer au royaume de Dieu. »

On voit ce que valent ces grosses conséquences critiques que l'on se croit autorisé à tirer de certaines différences de style prétendues, une fois étourdiment affirmées et répétées dès lors sans examen.

La critique a si souvent fait usage de la comparaison entre la différence qui nous occupe et celle que présentent le Socrate de Xénophon et celui de Platon, que nous ne pouvons nous dispenser de consacrer aussi quelques lignes à ce sujet intéressant. L'analogie entre les deux faits est très-remarquable. C'est par le récit de Xénophon que nous connaissons le côté varié, pratique, populaire de l'enseignement de Socrate ; c'est par le moyen de Platon que nous entrevoyons l'arrière-plan élevé, spéculatif, qui formait le fond, ignoré du vulgaire, de ces entretiens pleins de verve et d'originalité que nous a conservés Xénophon. Sans la théorie des idées, sur laquelle se tait ce dernier, Socrate n'eût jamais possédé cette attitude ferme, cette tenue souveraine que Xénophon lui-même nous fait admirer chez son maître. Et si l'histoire de la philosophie a d'abord versé du côté du Socrate de Xénophon, et envisagé celui de Platon comme un porte-voix choisi par celui-ci pour

exposer sa théorie favorite, elle s'est ravisée aujourd'hui. Schleiermacher, Brandis, Ritter, reconnaissent que la relation étroite qui unit l'école de Platon à la philosophie de Socrate serait inexplicable si l'enseignement de ce dernier n'eût renfermé des éléments spéculatifs plus profonds que tout ce que nous a transmis Xénophon. Ce n'est également qu'à cette condition que l'on peut se rendre compte de la révolution complète opérée par Socrate dans la marche de la pensée grecque. Aussi la science comprend-elle l'égale légitimité des deux tableaux, et cherche-t-elle la synthèse qui les réunira et reproduira l'image du véritable et complet Socrate. Qui ne serait frappé de l'analogie entre ce phénomène historique et celui qui nous occupe? Nous l'avons vu : le Jésus des synoptiques est aussi une insoluble énigme si nous n'admettons au fond de la conscience de Christ cet arrière-plan sublime du sentiment d'une existence éternelle, d'une préexistence divine, qui depuis le baptême devint la base de son activité terrestre et qui ne nous a été clairement dévoilé que par Jean. L'action de Christ sur la vie religieuse de l'humanité n'est intelligible qu'à cette condition. Que s'il y a eu dans le sage grec de quoi défrayer deux portraits si différents et relativement vrais pourtant l'un et l'autre, comment nous étonner de voir un fait semblable se reproduire à l'égard de celui qui possédait une richesse de vie et de pensée infiniment supérieure, et qui, s'il eût vécu dans le monde grec, eût pu dire : Il y a ici plus que Socrate !

La philosophie cherche encore la synthèse des deux Socrates ; la théologie cherche et cherchera longtemps encore celle des deux images du Christ. C'est sa plus sainte tâche. Et ne parvint-elle pas au but ici-bas, il n'en résulterait pas que les deux images ne présentent pas deux aspects véritables du vrai Christ. Le rayon de soleil reflété par le gazon

des campagnes émane du même soleil que celui qui reproduit l'image de cet astre dans les ondes de l'océan. Et cependant quelle différence entre ces deux reflets ! Là l'attrayante variété des objets multiples que le rayon lumineux fait resplendir à nos yeux ; ici la solennelle et, si l'on veut, monotone majesté de l'image du disque solaire dans le calme et profond miroir des eaux. Et pourtant, derrière ces deux reflets, le même et unique soleil ; ce sont les miroirs qui diffèrent.

Le Christ des synoptiques et celui de Jean, bien loin de s'exclure, se réclament mutuellement, comme deux aspects simultanément vrais de l'Être insondable dont les synoptiques eux-mêmes nous disent : « Personne ne connaît le *Fils* que le Père. »

3. Mais une autre objection, non moins grave peut-être aux yeux de plusieurs, nous attend d'un autre côté : Comment arrive-t-il que, si c'est réellement Jésus qui parle dans les discours qui lui sont attribués, il parle juste comme Jean-Baptiste (I, 15 ; 29-30 ; III, 27-36), juste comme l'aveugle-né (ch. IX), juste comme l'évangéliste lui-même dans le prologue de son évangile (I, 1-18) et dans son épître ?

Avant tout, n'oublions point que le traducteur des discours de Jésus est une seule et même personne avec l'auteur de l'évangile. Qu'un prédicateur allemand publie un sermon de sa composition dans la langue originale, en y joignant la traduction faite par lui d'un discours sur le même sujet prononcé par un prédicateur français, ne pense-t-on pas que le style de l'un de ces discours ressemblera à celui de l'autre, que par cette teinte uniforme les deux écrits deviendront en quelque sorte une seule et même œuvre et qu'il serait injuste de tirer de cette conformité inévitable des doutes sur la fidélité de l'auteur tra-

ducteur? Telle est la relation entre les discours reproduits en grec par l'évangéliste, et le prologue ou l'épître composés par lui.

De cette remarque générale, passons aux questions de détail. Des paroles de l'aveugle-né, nous ne possédons que quelques réparties pleines de verve et de bon sens; l'essai de démontrer une conformité entre elles et les discours de Jésus n'est pas sérieux.

Les paroles de Jean-Baptiste? On regarde comme impossible qu'il ait enseigné la préexistence du Messie et dit (I, 45) : « Il était avant moi. » Mais cette idée ressortait directement du passage de l'Ancien Testament sur lequel se fondait sa propre mission (Malachie III, 1) et où Jéhovah parle ainsi : « Voici, j'envoie mon messager; il préparera la voie *devant moi*, et aussitôt *le Seigneur que vous cherchez viendra, et entrera dans son temple.* » Si, d'après ces passages, c'est Jéhovah qui a envoyé devant lui le précurseur et qui le suit, dans l'ordre du temps, comme le Messie, il est évident que Jean doit envisager comme ayant existé avant lui ce Messie de qui procède son envoi. Quant au discours de Jean-Baptiste, III, 27 et suiv., beaucoup d'interprètes croient ne pouvoir en défendre la vérité historique qu'en refusant au précurseur tout ce qui suit le v. 30 et en envisageant cette conclusion comme une méditation de l'évangéliste. Ici, pas plus que pour la fin de l'entretien avec Nicodème, nous ne saurions admettre cette solution. Et d'abord la parole centrale de tout le discours : « Il faut qu'il croisse et que je diminue, » est de celles qui ne s'inventent pas. Or la première proposition de cette déclaration est le texte de ce qui précède ce verset, comme la seconde est le texte de tout ce qui le suit. Le discours forme ainsi un tout indivisible, dont les deux parties sont le pendant l'une de l'autre : l'ami de l'époux (v. 27-29); l'époux (v.

31-36). Cette corrélation ne permet pas de douter de l'authenticité de la seconde partie. D'ailleurs l'idée exprimée au v. 34, que c'est l'Esprit de Dieu qui inspire à Jésus les paroles qu'il prononce, est trop étrangère à la manière dont Jésus parle ordinairement de lui-même, et reflète trop bien le point de vue de l'Ancien Testament (comme le fait observer Beyschlag), pour que cette parole procède de l'évangéliste. De plus, le dernier mot : « Mais la colère de Dieu demeure sur lui, » convient également très-bien à la position de Jean-Baptiste, comme dernier représentant de l'Ancien Testament. Il avait débuté par une menace : « Qui vous a appris à échapper à la colère à venir ? » (Matth. III, 7). Il finit par une menace qui reproduit le dernier mot de l'Ancien Testament chez Malachie : « De peur que je ne vienne et que je ne frappe la terre à la façon de l'interdit. » La conformité de plusieurs expressions des v. 32 et 36 avec les paroles de Jésus dans l'entretien avec Nicodème est expliquée par le précurseur lui-même, quand il se compare à l'ami de l'époux qui se tient là, à distance, *entendant la voix de l'époux* avec une parfaite joie (v. 29). On lui avait donc rapporté quelques-unes des paroles les plus frappantes de Jésus. Ses anciens disciples, André, Pierre, Jean lui-même, profitant de la proximité des localités où Jésus et Jean baptisaient, avaient rendu compte à celui-ci de cet entretien, auquel rien n'empêche que l'un d'entre eux n'ait assisté. Quant à la parole, enfin : « Le Père aime le Fils et a tout mis en sa main, » elle n'est que l'écho de la voix divine dans la vision du baptême à laquelle Jean avait participé. Ainsi, ni pour le contenu, ni pour la forme, ce discours n'offre à la critique la plus sévère des difficultés insurmontables.

Les rapports entre les discours de Jésus et le prologue de Jean n'étonnent point, si le second n'est qu'un sommaire

des premiers. Nous avons déjà rendu le lecteur attentif à ce fait remarquable, que le terme de Logos, inscrit par l'évangéliste en tête du prologue, ne reparait pas dans les discours de Jésus. Rien ne prouve mieux la fidélité de l'écrivain. Keim cherche bien en vain à atténuer la portée de ce fait et même à l'exploiter aux dépens de l'évangéliste. « Il avait assez de tact, dit-il (p. 124), pour ne pas imposer gauchement à l'histoire son terme technique favori. » L'évangéliste comparait décidément ici devant un juge résolu à le condamner, quoi qu'il fasse. Weizsäcker est plus impartial. « Dans tout l'évangile, dit-il, Jésus ne se désigne point comme le Logos divin, et l'on ne peut rien objecter de fondé contre la valeur de ce fait... L'absence de ce terme est d'autant plus surprenante que, dans les discours de Jésus, l'expression de *parole de Dieu* désigne souvent la vérité révélée (comp. V, 38 ; X, 35 ; XII, 48, etc.). La différence entre l'emploi de ce mot dans le prologue et dans les discours de Jésus, est donc bien marquée, et l'on ne peut douter que ce ne soit avec pleine conscience que l'auteur établisse cette distinction entre les discours de Jésus et l'idée générale qui domine sa narration » (p. 256-258).

Reste l'objection tirée de la ressemblance des discours avec la première épître, au point de vue du contenu et du style. La conformité du style doit s'expliquer avant tout par la circonstance indiquée plus haut : la plume qui écrit l'épître a traduit les discours. Celle du contenu s'explique par la dépendance naturelle où se trouvait la pensée de Jean à l'égard de celle de Jésus. L'une était née de l'autre, comme son reflet.

M. Henri Meyer constate une sorte d'appauvrissement dans le vocabulaire de l'épître, comparé à celui des discours. Une trentaine de substantifs, une vingtaine de ver-

bes, quatre ou cinq adjectifs, voilà tout le fond linguistique de l'épître. Quelle différence avec les discours ! Il fait ressortir encore l'absence de ces images vives, pittoresques, originales, dont abondent les discours. La langue de l'épître a un caractère constamment abstrait.

Il est reconnu à cette heure que l'on ne peut attribuer l'épître à un autre écrivain que l'évangéliste. Hilgenfeld lui-même abandonne à cet égard la tentative de Baur d'attribuer les deux écrits à des auteurs différents, idée qu'il avait d'abord partagée. Seulement il admet que l'auteur a changé de manière de voir sur plusieurs points entre la rédaction de l'épître, qui serait l'écrit le plus ancien, et celle de l'évangile. Mais cette supposition ne se soutient pas davantage. Il y a dans l'évangile une vigueur de style et de pensée qui ne se retrouve plus dans l'épître et qui force à placer la composition du premier avant celle de la seconde. Or, au point de vue doctrinal, que trouvons-nous dans l'un et dans l'autre écrit ? Dans les discours de l'évangéliste, pas plus que dans ceux des synoptiques, n'est relevée la valeur expiatoire de la mort de Jésus ; et cependant c'est ici l'une des doctrines exposées avec prédilection dans l'épître. Dans les discours de l'évangile, il n'est point fait mention de l'Antéchrist, dont l'apparition joue un si grand rôle dans l'épître. Dans les discours de l'évangile, l'avènement final du Seigneur est supposé, mais non spécialement relevé (V, 28), tandis que l'auteur de l'épître fait constamment planer ce fait suprême devant l'esprit des lecteurs. Comment ne pas reconnaître ici le respect profond de l'auteur des deux écrits pour la ligne de démarcation qui séparait dans sa conscience ses propres réflexions chrétiennes des pensées qu'il avait entendu Jésus exprimer dans ses discours ?

La même conclusion ressort de deux autres différences

non moins remarquables. Tandis que les discours de Jésus se distinguent par leur vol puissant, ferme et constamment élevé, la marche de l'épître a quelque chose de lent, de lâche, d'hésitant. On peut bien distinguer dans cet écrit quelques cycles, mais en dedans de chacune de ces sections, à peine saisissables, se reproduisent fréquemment les idées exprimées sous une forme peu différente dans un autre cycle. Ce n'est pas une marche vers un but, c'est une promenade spirituelle. On sent que la pensée de l'auteur, après s'être nourrie d'une pensée supérieure, n'est plus ici soutenue directement par elle ; et que par cette raison il lui manque la ferme tenue que celle-ci lui communiquait. L'épître est justement ce que seraient les discours dans l'évangile, s'ils eussent été composés de la façon qu'imaginent nos critiques modernes.

L'autre différence à noter est celle-ci : Les vérités religieuses enseignées dans les parties didactiques de l'évangile le sont sous une forme historique, occasionnelle, adaptée à la circonstance en vue de laquelle Jésus parle ; elles ont un caractère applicatoire, pratique, actuel. Dans l'épître, au contraire, les mêmes pensées sont exposées, si je puis ainsi dire, *in abstracto*. La tenue historique manque ; elles se présentent comme une sorte de philosophie chrétienne. Par exemple, dans l'évangile Jésus dit : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, » ou : « Tu m'as aimé avant la fondation du monde ; » dans l'épître, Jean dit : « Dieu est amour. » Dans l'évangile, Jésus dit : « Le père dont vous êtes issus, c'est le diable ; vous faites les œuvres de votre père ; » dans l'épître, Jean dit : « Celui qui fait le péché, est du diable. » Dans l'évangile, Jésus dit : « Je ne te prie pas de les ôter du monde, mais de les préserver du mal ; » dans l'épître, Jean dit : « Le monde est plongé dans le mal. » Dans l'évangile, Jésus dit aux disciples :

« Ce n'est pas *vous* qui m'avez choisi, c'est *moi* qui vous ai choisis ; » dans l'épître, Jean dit, en général : « *Ce n'est pas nous* qui avons aimé Dieu, c'est *lui* qui nous a aimés. » Dans l'évangile, Jésus dit : « *J'ai un témoignage* plus grand que celui des hommes ; » dans l'épître, Jean dit : « *Si nous recevons* le témoignage des hommes, *celui de Dieu* est plus grand. » Nous pourrions prolonger cette énumération de paroles parallèles. Elles nous conduiraient toutes à cette conclusion, que le contenu de l'épître est une quintessence extraite par l'auteur des déclarations historiques de son Maître dans l'évangile. Ce qu'est le livre des Proverbes, comme expression de la sagesse israélite, à l'égard de l'ensemble de l'histoire juive, la première épître de Jean l'est à l'égard de l'histoire et de l'enseignement de Jésus.

En face de ces faits, nous croyons avoir le bon droit de notre côté, en concluant, de l'épître elle-même, à la fidélité et à l'exactitude avec lesquelles l'auteur a reproduit les discours de Jésus dans l'évangile.

Les trois classes d'objections que nous avons examinées, s'évanouissent ainsi à un examen plus approfondi et se transforment même dans plus d'un cas en un hommage à la vérité de la thèse qu'elles étaient destinées à renverser : celle de la vérité historique de l'évangile, dans son double contenu historique et didactique. Deux raisons historiques viennent encore à l'appui de cette conclusion. 1^o Comment ne pas être frappé de cette foule de petits détails chronologiques et topographiques qui accompagnent le compte-rendu de ces discours ? L'un de ces discours a été tenu à Béthanie, au bord du Jourdain (I, 28) ; un autre au bord d'un puits (IV, 6) ; l'autre est dû à l'approche de la Pâque et a été prononcé dans la synagogue de Capernaüm (VI, 4. 59) ; cet autre est tenu au milieu d'une semaine de fête ; le sui-

vant au dernier grand jour de cette fête (VII, 14 et 37); un autre dans la trésorerie du temple (VIII, 20); un autre encore sous le portique de Salomon, parce que c'était la mauvaise saison (X, 22-23). La série des discours tenus dans la chambre haute est tout à coup interrompue par ces mots : « Levons-nous, partons d'ici » (XIV, 31), qui indiquent le moment de la soirée où Jésus s'interrompt et partit pour la vallée du Cédron. « Un auteur sérieux, dit M. H. Meyer, n'aurait pas semé de telles indications les discours qu'il rapporte, si ces indications n'avaient pas répondu à des souvenirs historiques précis » (p. 80). 2^o Les discours de Jésus dans notre évangile ne sont pas, comme on veut le prétendre, des pièces de théologie formant un tout et pouvant se détacher de la narration proprement dite, comme les points voyelles forment dans l'écriture hébraïque un tout indépendant des consonnes. Les discours sont un des éléments de l'action; ils en sont même le facteur le plus décisif, puisque c'est pour crime de blasphème qu'on a fait périr Jésus. La réalité de la catastrophe garantit donc d'une manière générale celle des discours qui l'ont provoquée.

Pour démontrer le caractère de vérité historique que possède notre évangile, nous en avons appelé jusqu'ici aux faits exégétiques et historiques. Il nous sera permis de faire valoir encore, avant de terminer, quelques considérations psychologiques et morales.

Et d'abord, si l'auteur veut réellement, comme il l'affirme (XX, 30-31), faire comprendre aux lecteurs par quels faits et quels témoignages il a été conduit à la foi qu'il prêche dans le monde, comment admettre qu'il allègue dans ce but des faits qu'il saurait n'être pas réels, des discours qu'il saurait n'avoir jamais été prononcés ! Nous le

voyons s'extasier devant ce brisement des jambes des condamnés auquel échappe Jésus et admirer dans ce fait l'accomplissement simultané de deux prophéties ; et ce fait serait de sa propre invention ! L'auteur, en plaçant au 14 nisan, jour de l'immolation de l'agneau, la mort de Jésus, fait remarquer comment Dieu a signalé Jésus par cette coïncidence comme le vrai agneau pascal ; et cette coïncidence serait son œuvre ! Pour la faire naître, il aurait de son chef bouleversé la chronologie synoptique ! M. Bey-schlag n'a-t-il pas raison de dire que, fonder ainsi sa propre foi et celle de l'Eglise sur ses propres inventions, est un procédé qui appartiendrait, non au domaine de la littérature profane ou sacrée, mais à celui de la folie ?

Nous nous heurtons ici à une impossibilité psychologique. Voici une impossibilité morale. A l'occasion des noms de Pierre et de Malchus, que Jean seul mentionne dans la scène de Gethsémané, Keim dit que si on les eût connus, les synoptiques ne les eussent pas omis, que notre auteur par conséquent les a ajoutés de son chef, « afin de se donner l'air d'être bien informé, de l'être peut-être mieux que ses devanciers. » Passons sur cette imposture si bien calculée. Mais le nom de Pierre ! Quoi ! exploiter ce nom du chef des apôtres pour se faire passer pour bien informé, lorsqu'on ne l'est pas du tout !

Autre procédé : L'auteur fonde, dans le morceau XII, 37-50, la culpabilité impardonnable des Juifs sur les miracles qu'il a racontés et qui ne les ont pas convaincus, sur les discours qu'il a rapportés et qui ne les ont pas convertis. « Et bien qu'il eût fait de tels miracles devant eux, ils ne crurent point en lui » (v. 37). « Et il leur avait pourtant dit bien haut... » (v. 44). Et ces miracles et ces discours, au nom desquels il prononce la condamnation des Juifs, il les a inventés lui-même ! Nous attendons encore

que l'on nous montre à quelle catégorie de phénomènes psychologiques et moraux appartient une pareille conduite! Enfin il fait tenir à Christ lui-même des déclarations telles que celles-ci : « Je ne vous ai point parlé de moi-même, mais le Père qui m'a envoyé, c'est lui qui m'a enjoint ce que je dois dire et comment je dois le dire » (XII, 49); « Je ne dis que ce que mon Père m'enseigne » (VIII, 28); et c'est l'auteur qui le fait parler, et qui lui met spécialement dans la bouche cette déclaration : qu'il ne dit que ce que le Père lui fait dire! A quel raffinement d'imposture ou de folie arrivons-nous!

M. Scholten nous répond par l'exemple des romans historiques de Walter-Scott; M. Réville par celui des dialogues de Platon. Mais Walter-Scott demandait-il qu'on prit au sérieux ses créations, et Platon que l'on crût d'une foi religieuse à ses enseignements?

J'espère avoir prouvé : A l'égard des faits :

1^o Que l'idée du Logos n'a pas existé dans l'esprit de l'auteur, détachée de la personne de Jésus, de manière à pouvoir produire un tableau idéal de sa personne et de son histoire; mais qu'elle s'est dégagée pour lui de la personne et de l'histoire de Jésus et les suppose l'une et l'autre;

2^o Que dans tous les cas où il y a réellement différence entre le quatrième évangile et les synoptiques, c'est certainement au premier qu'appartient la supériorité historique;

3^o Que la supposition d'après laquelle l'auteur serait lui-même l'inventeur des faits qu'il raconte, équivaut à une impossibilité psychologique;

A l'égard des discours :

1^o Qu'ils présentent des caractères très-frappants de réalité historique et que la marche du conflit ne se comprend pas sans eux;

2^o Que la différence de pensée et de style avec l'enseignement synoptique n'est que relative, puisque chacune des deux formes renferme des éléments tellement homogènes à ceux de l'autre qu'il devient aisé de jeter un pont entre les deux ;

3^o Que la supposition d'après laquelle l'auteur aurait mis sciemment dans la bouche de Jésus des discours qu'il n'aurait jamais tenus, renferme une impossibilité morale.

C'est donc avec une entière conviction que nous affirmons de la narration de notre évangile, dans ses deux éléments essentiels, le *caractère de la vérité historique*.

II

Caractères théologiques.

Le point de vue théologique qui domine la narration du quatrième évangile a été différemment apprécié par la critique moderne. Baur a signalé avant tout dans cet écrit une tendance fortement *anti-judaïque*, puis il y a découvert une teinte *gnostique* et même *docète*. Notre évangile lui paraît d'ailleurs substituer au vieil antagonisme paulinien entre la foi et les œuvres un contraste nouveau et plus vaste : celui de la lumière et des ténèbres, auquel est soumise la marche du monde moral tout entier. Il trouve enfin cette différence caractéristique entre saint Paul et notre pseudo-Jean : Chez celui-ci, la notion la plus élevée est celle de l'amour en Dieu, tandis que, si haut que cette notion soit placée chez Paul, celle de la justice marche de pair avec elle. De là résulte que l'objet de la foi chez Paul est le fait de la mort de Jésus, tandis que chez Jean, c'est sa personne elle-même dans son apparition totale et dans son

absolue valeur¹. Hilgenfeld fait ressortir trois points principaux dans la théologie de notre évangile : 1^o il est au plus haut degré *anti-judaïque* ; 2^o il est empreint d'*alexandrinisme* ; 3^o enfin « il marche un bon bout de chemin avec le *gnosticisme* ; » spécialement avec le système de Valentin². Reuss et Beyschlag croient trouver dans notre évangile les traces de deux manières différentes, opposées même, de s'exprimer sur la personne du Seigneur : « La métaphysique [dans cet évangile], dit M. Reuss, est constamment croisée par une manière de parler populaire qui la contredit, tellement qu'on est conduit à l'envisager comme un élément d'emprunt, proprement étranger à l'esprit de l'auteur » (§ 225). « Là où nous rencontrons le langage de l'école, cela appartient à l'évangéliste ; quand Jésus parle, nous trouvons le langage de la vie » (§ 220). Beyschlag juge à peu près de la même manière : L'évangéliste a rencontré sur son chemin, dans le milieu où il vivait, la notion du Logos, et l'a appliquée à Jésus, sans se rendre compte de la contradiction que renferme l'idée d'un être divin, qui mange, boit, dort, se fatigue, pleure, prie et meurt. Beyschlag va jusqu'à tirer de cette contradiction même une preuve en faveur de la vérité historique du quatrième évangile ; car le théorème philosophique du Logos n'a pas pu être la source de cette histoire, puisque celle-ci ne s'harmonise point avec lui.

Commençons par la tendance anti-judaïque qui est la plus généralement affirmée. Elle se trahit, assure-t-on, dans les traits suivants : dans cette expression méprisante : *votre loi*, qu'emploie si souvent Jésus en parlant aux Juifs ; dans le dédain qu'il affecte en toute occasion pour l'ordon-

¹ *Das Christenth. und die christl. Kirche der drei ersten Jahrh.*, p. 171.

² Hilgenfeld a consacré à ce sujet un chapitre spécial dans son *Introduction au N. T.*

nance sabbatique ; dans des déclarations telles que la suivante : « Mon Père agit jusqu'à présent et j'agis aussi » (V, 17), par laquelle il combat à dessein la notion du repos divin énoncée dans la Genèse ; ou telles que cette autre : « Tous ceux qui sont venus avant moi ont été des larrons et des voleurs » (X, 8), parole par laquelle il rompt avec tout le développement théocratique ; dans cette expression : *les Juifs*, consacrée dans notre évangile pour désigner les ennemis de la lumière ; enfin, dans la parité complète que Jésus établit entre le culte juif et le culte samaritain, quand il les déclare aussi erronés l'un que l'autre (IV, 21), et qu'il annonce leur égale disparition, à l'avènement du culte en esprit et en vérité¹.

Cette appréciation nous paraît se heurter aux faits suivants. Dès l'abord le peuple juif est mis en relation d'intimité toute spéciale avec le Verbe éternel : « Il est venu chez les siens » (I, 14). M. Reuss tente bien d'appliquer cette expression : *les siens*, aux hommes en général. Mais il ressort du v. 6, où Jean-Baptiste a été introduit sur la scène, qu'il s'agit du peuple d'Israël, et de lui seul². Même idée au ch. X, où c'est aux brebis tirées du bercail théocratique que sont agrégées celles que le berger attire des autres enclos du monde entier. On ne saurait présenter plus clairement l'économie juive comme l'institution préparatoire du règne de Dieu. Aussi dans sa réponse à Nathanaël Jésus fait-il du nom d'Israélite un vrai titre d'honneur. Il n'est donc pas possible que quand Jésus dit aux Juifs : *votre loi*, cette expression soit inspirée par un sentiment

¹ Comp. Hilgenfeld, *Einl.*, p. 722 et 723.

² Le v. 12 ne peut rien prouver contre ce sens, car l'expression : « Ceux qui l'ont reçu, » se rapporte aux membres croyants du peuple élu qui sont devenus le noyau de l'Eglise en général (comp. le *nous tous* du v. 16).

de mépris. Il arrive même une fois qu'immédiatement après s'être exprimé de la sorte, Jésus ajoute : « Puisque l'Écriture ne peut être anéantie » (X, 34-35). Et pourtant il ne s'agit là que d'une expression en quelque sorte accidentelle d'un psalmiste, que l'on pouvait expliquer par le caractère poétique du passage ! Ce mot de Jésus équivaut certainement à cette énergique protestation des synoptiques en faveur de l'inviolabilité de la loi : « Il n'en tombera pas un iota qui ne s'accomplisse. » Si Jésus dit aux Juifs : « *Votre* loi, » c'est que réellement il ne pouvait s'exprimer d'une autre manière. De sa part c'eût été déroger que de dire : « *Notre* loi, » tout comme de dire en parlant de Dieu : « *Notre* Père¹. » Sa relation avec la loi, aussi bien que sa relation avec Dieu, différerait trop de celle des Juifs, pour qu'elles pussent être comprises sous la même expression. En vertu de la conformité interne de sa volonté avec l'esprit de la loi, Jésus était dans un tout autre rapport avec cette institution que ceux à qui elle était extérieurement imposée. Il eût bien pu dire, il est vrai : *la loi*. Mais le terme *votre* rendait l'argument plus poignant : « la loi que vous-mêmes reconnaissez, et dont vous osez vous faire une arme contre moi. » Il appelle également Abraham « *votre* père, » et cela dans un passage où certes il n'a pas l'intention de dénigrer ce patriarche (VIII, 56) ! — L'institution mosaïque du sabbat n'a jamais été réellement violée par Jésus. Ce qu'il a enfreint sans scrupule, ce sont ces statuts arbitraires dont les rabbins avaient entouré le commandement divin *comme d'une haie*, suivant leur propre expression. Et cette conduite de Jésus se retrouve exactement la même dans les synoptiques. — Dans

¹ Comp. XX, 17, où il dit : « Mon Père et votre Père, » et non pas : « *notre* Père. »

la parole V, 17, Jésus ne veut nullement combattre l'idée du repos génésiaque. Car il ne s'agit pas, dans ce passage, de l'activité de Dieu dans le domaine de la nature, mais du travail du Père, dans la sphère de l'éducation morale et de la rédemption du genre humain, travail qui a précisément commencé à la suite et sur le fondement de la cessation du travail créateur. — La supériorité du judaïsme sur le culte samaritain est positivement attestée par Jésus dans le passage même d'où l'on prétend inférer leur complète parité (IV, 21 et suiv.). Jésus n'affirme-t-il pas que « le salut vient des Juifs ? » Et tout en faisant ainsi du peuple juif le berceau consacré du salut de l'humanité, Jésus attribue à Israël une supériorité de connaissance religieuse correspondant à cette éminente destination. Des Samaritains, il dit : « *Vous adorez ce que vous ne connaissez pas.* » Des Juifs : « *Nous adorons ce que nous connaissons.* » Il est vrai que Hilgenfeld prétend rapporter ce *nous* à Jésus seul, et le *vous* précèdent aux Juifs et Samaritains réunis ; mais ce sens n'est pas admissible. Jésus répond à la parole de la Samaritaine qui vient d'opposer cette idée : « *Nos pères ont adoré,* » à celle-ci : « *Vous [Juifs], vous dites.* » Et il faut une rare dose de parti pris pour ne pas voir que c'est cette même opposition qui continue dans la réponse de Jésus ¹. — Le sens défavorable qu'a d'ordinaire dans notre évangile l'expression : *les Juifs*, s'explique aisément après la consommation de la rupture entre l'Eglise et la Synagogue et à la suite de la ruine de Jérusalem. Ce dernier événement avait enlevé toute existence politique à

¹ La raison que tire Hilgenfeld des mots : « *Vous n'adorerez plus,* » v. 21, qui paraissent renfermer Juifs et Samaritains réunis, tombe, si l'on n'applique ces mots, comme on le doit, qu'aux seuls Samaritains : « *Vous n'adorerez plus sur cette montagne et vous ne serez pas davantage contraints d'aller adorer à Jérusalem.* »

la nation juive et ne lui avait laissé que son caractère religieux. Or ce caractère, par la position que le peuple avait prise, était devenu l'anti-christianisme le plus prononcé. C'est là le point de vue qui domine toute notre narration et qui explique le sens défavorable de cette dénomination. — Il est absolument impossible que Jésus veuille traiter de *voleurs* et de *brigands* tous les anciens directeurs de l'œuvre théocratique, lui qui parle d'Abraham, de Moïse, des psalmistes et des prophètes, comme il le fait en maints endroits (V, 38-39; 45-47; VI, 45; VIII, 17; 39-40; 56, etc.). La parole de Jésus, à laquelle on prétend donner ce sens violent, X, 8, s'applique aux chefs de la nation juive qui avaient précédé immédiatement Jésus, qui, depuis que la théocratie était privée de ses directeurs institués de Dieu, les rois et les prophètes, s'en étaient faits les souverains et au nom de leur savoir théologique la régissaient en despotes, sans que cette autorité reposât sur aucune mission divine.

Toutes ces interprétations d'une critique partielle rencontrent d'ailleurs un obstacle insurmontable dans l'emploi perpétuel des types de l'Ancien Testament qui deviennent les thèmes des témoignages messianiques de Jésus. Jésus se présente comme le *vrai temple*, ch. II, comme le *vrai serpent d'airain*, ch. III. Plus tard il s'applique les types de la *piscine de Béthesda* près du temple, ch. V, du don de la *manne* au désert, ch. VI, de l'eau du *rocher* et de la *colonne de feu*, ch. VII et VIII; puis de l'étang de *Siloé*, ch. IX, du *berger théocratique*, ch. X, du roi d'Israël faisant son humble entrée dans sa capitale, ch. XII, enfin de l'*agneau pascal*, ch. XVIII et XIX. Tous ses discours peuvent ainsi se résumer en un mot : « *Je suis la vérité* de tel symbole. » Peut-on attester d'une manière plus éclatante le caractère divin de ces faits et de ces paroles pro-

phétiques ? Enfin que signifie cette parole, V, 46. 47 : « Si vous croyiez à Moïse, vous croiriez aussi en moi, car il a écrit à mon sujet ; mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croirez-vous à mes paroles ? » Est-il possible d'affirmer plus énergiquement l'unité foncière de la loi et de l'Evangile, l'homogénéité morale et religieuse du judaïsme et du christianisme ? Tout vrai disciple de la loi doit nécessairement devenir chrétien ; tout Juif ennemi de l'Evangile ne l'est que parce qu'il a repoussé intérieurement l'esprit de la loi. Voilà la relation des deux économies d'après le quatrième évangile ; et il se trouve des critiques sérieux capables d'affirmer le caractère anti-judaïque d'un pareil écrit !

Chose étrange ! Baur prétend que l'auteur est à une hauteur où il ne se préoccupe plus de l'antagonisme entre la foi et les œuvres ! Mais comment cette assertion cadre-t-elle avec la prétendue tendance anti-judaïque de ce même auteur ? S'il ne juge plus nécessaire de combattre la justice venant des œuvres, en quoi consiste son anti-judaïsme ? La vérité est que, pour l'évangéliste, comme pour saint Paul (Rom XIII, 8-9 et aill.), comme pour Jésus (Matth. V, 17), il n'y a qu'une seule abolition normale de la loi, c'est son accomplissement même. La lettre de la loi ne doit tomber qu'avec la présence de son esprit dans les cœurs. L'une des expressions les plus usitées chez cet auteur : *garder les commandements*, fait réapparaître dans l'Evangile toute la substance morale de la loi, mais identifiée maintenant par la foi en Christ avec la volonté subjective du croyant. C'était là la solution du contraste impliquée déjà dans cette réponse de Jésus aux Juifs qui lui disaient : « Que ferons-nous pour faire *les œuvres* de Dieu ? » — « L'œuvre de Dieu, c'est que *vous croyiez*. » Croire, c'est se donner ; se donner, c'est tout donner. La foi est donc la réalisation de l'œuvre exigée par la loi.

On attribue de plus à notre évangile un caractère *judéo-alexandrin*. Parmi les classes éclairées de la nombreuse population juive établie en Egypte, et particulièrement à Alexandrie, il s'était développé une philosophie particulière. Les Juifs cultivés cherchaient tout naturellement à établir un lien entre leurs croyances religieuses puisées dans l'Ancien Testament et les grands systèmes créés par la sagesse hellénique. Dans ce but on interprétait les faits de l'histoire sainte dans un sens allégorique ; l'on en faisait les symboles de certains principes spéculatifs ; l'on allait même jusqu'à prétendre que les principaux philosophes grecs avaient puisé leur sagesse dans Moïse. Leur tendance au monothéisme n'était qu'un reflet du monothéisme israélite. Le principal représentant de cette philosophie judaïco-alexandrine, au premier siècle de notre ère, était Philon, membre d'une riche famille juive d'Alexandrie. Dans ses nombreux traités sur toute espèce de sujets philosophiques et religieux, cet écrivain a développé une théorie d'après laquelle Dieu, l'être absolu, dont on ne saurait rien affirmer, ne peut entrer en aucune relation avec la matière. En dehors de lui, en effet, existe une matière éternelle, sans forme et vide. Le monde, tel que nous le connaissons, n'aurait donc pu se produire, si, entre ce Dieu et cette matière, n'intervenait un principe médiateur, la raison divine, le *Logos*¹. Dans ce Logos sont contenues toutes les idées des choses finies, et c'est lui qui, en faisant pénétrer ces idées dans la matière où elles doivent se réaliser, est l'auteur du monde sensible. Dieu reste étranger à ce contact, qui entraînerait pour lui une souillure.

Le Logos est-il envisagé par Philon comme un être im-

¹ Mot qui, en grec, signifie tantôt *la raison* (en elle-même), tantôt *la parole*, c'est-à-dire la raison en voie de manifestation.

personnel ou personnel? C'est là une question que les expressions équivoques et souvent contradictoires de cet auteur ne permettent point de résoudre; et Zeller a parfaitement démontré la cause de cette ambiguïté de langage. Elle provient d'un manque de clarté inhérente à l'idée même de cet être. D'un côté, le Logos doit appartenir à l'essence de Dieu, ce qui semble lui donner le caractère d'un simple attribut de l'être divin, et exclure la personnalité; de l'autre, il faut nécessairement qu'il soit en relation avec la matière pour y faire pénétrer les types divins des choses finies, fonction qui suppose un être distinct de Dieu et par conséquent personnel. Les noms mêmes par lesquels Philon désigne le Logos reproduisent cette contradiction. Tantôt, en disciple de Platon, il l'appelle l'*idée des idées* (ἰδέα ἰδεῶν); tantôt, dans un langage qui est plutôt stoïcien, il le désigne comme « la raison diffuse communément dans tous les êtres » (ὁ κοινὸς λόγος ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος); d'autres fois, parlant plutôt en Juif, il lui donne les titres d'*archange*, de *grand-prêtre*, de *fils* (ce nom était aussi appliqué par Platon au monde), de *Logos premier-né*, de *Dieu second* (ἀρχιγγέλως, ἀρχιερεὺς λόγος, υἱός, πρωτόγονος αὐτοῦ λόγος, δεύτερος θεός). En résumé, il nous paraît qu'on ne peut mieux dire que ne l'a fait Niedner¹: « Il n'y a pas de passage qui réclame, tandis qu'il y en a plusieurs qui excluent la distinction hypostatique (personnelle) de Dieu et du Logos. »

Les types des choses renfermés dans la raison divine reçoivent aussi de Philon des noms empruntés à ces différentes écoles philosophiques. Il les appelle *idées*, d'après Platon, *causes*, d'après les stoïciens, *démons*, selon une ex-

¹ *De subsistentia τῷ θεῷ λόγῳ apud Philonem tributa*, Quæst. Phil. II, p. 3.

pression empruntée au langage populaire grec, enfin *anges*, quand il revient à son vocabulaire israélite. Il dit une fois : « Les immortelles *idées* (ἀθάνατοι λόγοι) que nous [Juifs] appelons *anges*¹. »

Philon a-t-il jamais mis la théorie du Logos en relation avec l'attente juive du Messie ? Il ne le paraît pas. D'après Philon², le Messie ne sera qu'un simple Israélite faisant la guerre à de grandes nations et les domptant par le secours de Dieu ; sa domination grandira chaque jour. Il n'y a là aucun point de contact avec la doctrine du Logos.

La question est maintenant celle-ci : Cette sagesse judéo-alexandrine, dont on croit pouvoir constater l'influence sur un écrit du Nouveau Testament, l'épître aux Hébreux, a-t-elle aussi marqué de son empreinte la théologie de notre quatrième évangéliste ? Toute une école critique affirme aujourd'hui que la doctrine du Logos par laquelle s'ouvre notre évangile ne peut être qu'un emprunt fait à cette sagesse alexandrine. Mais un certain nombre de faits ne paraissent point s'accorder avec cette supposition.

1. Et d'abord le sens même du mot *Logos*. Ce mot était en usage dans la philosophie stoïcienne, pour désigner la divine *intelligence* dont est pénétré le monde entier ; et chez les néopythagoriciens, pour désigner le *type* divin d'après lequel le monde avait été créé³. Ce sens de *raison* est tellement celui du mot Logos chez Philon que, lorsqu'il veut lui donner celui de *parole*, comme dans les passages où il met ce théorème philosophique en relation avec le récit

¹ Voir le bel exposé de la doctrine de Philon dans l'ouvrage de M. Emile Schürer, *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte*, p. 653-665.

² Voir le travail de M. Wabnitz, *Revue théologique*, 1874, p. 153.

³ Voir le savant ouvrage de M. Max Heinze : *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 1872.

biblique de la création, il a soin d'ajouter à ce terme de Logos le mot grec qui signifie spécialement *parole* (ῥῆμα)¹. Il dit, par exemple : « Dieu fait l'une et l'autre chose (l'intelligence, dont le ciel est le symbole, et la sensation figurée par la terre) *par son* illustre et resplendissant *Logos-parole* » (λόγῳ ῥήματι). Nous trouvons précisément le contraire dans le prologue johannique. Le sens du mot Logos est ici, comme dans toute l'Écriture sainte, chez les LXX, celui de *parole*. Cela ressort de l'allusion incontestable à Genèse 1, 1. Il y aurait déjà là de quoi faire présumer une toute autre origine de cette expression que les écrits de Philon et un courant d'idées tout différent de celui de la philosophie en général.

2. Le Dieu qui a pour agent le Logos, est chez Philon un être absolument transcendant, qui ne peut soutenir, sans déroger, aucune communication avec le monde fini que par le Logos. Le Dieu de Philon, c'est l'idée pure, l'être en soi, entièrement indéterminable. Chez Jean, Dieu est une personne vivante, un être plein de vie, de volonté, d'amour, un Père qui aime le monde jusqu'à lui donner son Fils. Il entre en relation tellement directe avec le monde que c'est lui qui, par son attrait et son enseignement intérieur, amène les âmes *au Fils*²; lui qui lui rend témoignage en opérant pour lui des prodiges sensibles dans la nature (V, 36); lui qui fait retentir une voix extérieurement perceptible en réponse à sa prière (XII, 28). Le Père est tellement, à l'inverse de la théorie de Philon,

¹ M. Heinze cherche à prouver par quelques passages que le terme Logos seul a aussi ce sens de *parole* chez Philon, dans quelques cas rares; mais il ne me paraît pas avoir atteint son but.

² VI, 44 : « Personne ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire ; » v. 37 : « Tout ce que le Père me donne viendra à moi. »

l'intermédiaire entre les hommes et le Logos, que Jésus va jusqu'à lui dire : « Ils étaient à *toi*, et *tu* me les as donnés » (XVII, 6). Quel scandale aux yeux de Philon qu'une telle pensée ! C'est l'antipode de son système.

3. Le Logos chez Philon arrange et conserve *le monde* en général. C'est un principe universel, qui n'est mis en aucune relation avec la théocratie et avec l'apparition historique du Messie juif. Le Messie chez Jean est le Logos lui-même, le Bien-Aimé du Père qui s'unit à l'humanité et se revêt d'un corps pour sauver le monde. Où reste l'horreur de la matière, base du système de Philon ; et quel rapport y a-t-il entre la médiation de ce Fils, qui s'incarne pour sauver, et celle du Logos chez Philon, qui n'a trait qu'à l'œuvre créatrice et ne se rapporte qu'à l'univers, comme tel ? L'origine de la théorie du Logos, chez Philon, est métaphysique. Il lui faut un second Dieu pour intervenir entre le Dieu absolu et le monde fini. Chez Jean, l'existence du Logos n'est pas affaire de nécessité métaphysique, c'est un fait d'amour, d'amour du Père pour le Fils (XVII, 24 : « Tu m'as aimé avant la création du monde »), puis d'amour du Père pour le monde, auquel il donne le Fils (III, 16).

4. La matière éternelle est chez Philon le principe du mal ; le Logos la trouve devant lui et cherche à en tirer le meilleur parti possible en y faisant pénétrer les idées divines. Chez Jean, au contraire, rien n'existe à côté de Dieu et du Logos qui fait partie de son essence éternelle ; et c'est celui-ci qui crée toutes choses, la matière comme tout le reste. M. Scholten prétend, il est vrai, retrouver la matière informe et obscure de Philon dans ces *ténèbres* dont il est parlé I, 5 : « La lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point reçue. » Mais la création de l'univers et de l'humanité était déjà indiquée dans

les versets 3 et 4, avant la mention de ces ténèbres, qui n'apparaissent qu'après que l'humanité a été introduite sur la scène. Celle-ci, grâce à la Parole de qui elle émane, a joui pendant un temps de la vie et de la lumière dans l'union au Logos. Les ténèbres ne peuvent donc être dans la pensée de l'auteur que celles du péché, une obscurité de nature toute morale, produit de la liberté humaine.

Tous ces traits opposés au système de Philon nous forcent à chercher au prologue de Jean une autre source que cette sagesse alexandrine. Celle-ci émanait, d'un côté, de la philosophie grecque, de l'autre, des textes de l'Ancien Testament; deux éléments que Philon s'efforçait en vain de fondre en un tout homogène. C'est ainsi qu'il en venait à affubler du nom d'*anges* les *idées* de Platon, qu'il appliquait les titres d'*archange*, de *grand-prêtre*, etc., à l'intelligence divine qui, d'après Anaxagore, Socrate, Platon, etc., pénètre et gouverne tout. L'évangéliste fait précisément l'inverse. Il repose exclusivement sur le sol juif et chrétien; c'est là qu'il trouve l'*idée* du Fils, et même le terme de *Parole* pour désigner cette idée; et s'il y a chez lui une accommodation quelconque à la sagesse alexandrine, elle se borne à l'*emploi* qu'il fait de ce terme, dont il a puisé ailleurs la connaissance.

En effet, l'idée ressort des discours de Jésus. Là est révélée l'existence d'un être vivant, personnel, objet de l'amour divin « avant qu'Abraham naquît » (VIII, 58), et salué par Dieu même à l'heure du baptême en ces termes : « Tu es mon Fils bien-aimé. » Comment désigner un tel être? Il fallait ici un nom unique comme sa personne. Jésus lui-même s'était appelé simplement *le Fils de l'homme*, quand il voulait caractériser ses relations avec l'humanité, et *le Fils de Dieu*, ou *le Fils*, tout court, quand il voulait désigner sa relation mystérieuse avec Dieu. L'évangéliste,

pour trouver la dénomination exceptionnelle qu'il cherche et qui doit réunir ces deux relations, interroge l'Ancien Testament tel qu'il est lu et commenté dans les synagogues fréquentées par lui dès sa jeunesse. Dans le récit mosaïque, l'œuvre de la création est attribuée à la *parole* (au *logos*) de Dieu, Genèse I. Au v. 26, Dieu paraît s'entretenir avec un être qui est associé à son travail : « *Faisons l'homme à notre image.* » Dans l'Exode (XXIII, 21), Dieu, parlant du personnage appelé l'Ange de l'Eternel, dit de lui : « Mon nom (le reflet de mon essence intime) est en lui. » Les Proverbes parlent d'une Sagesse de Dieu (ch. VIII) « qu'il a possédée dès le commencement de sa voie, avant ses œuvres » (v. 22) ; « qui était ouvrière avec lui et qui se réjouissait continuellement devant lui » (v. 30). Les savants juifs n'avaient pas négligé ces indices. Ils avaient pris la liberté d'introduire cette idée dans les paraphrases araméennes de l'Ancien Testament qui se lisaient publiquement dans les synagogues, substituant le nom de *la Parole de l'Eternel* à celui de *l'Eternel* chaque fois que Dieu se manifestait d'une manière sensible et dans la nature. C'est ainsi que là où il est dit que l'Eternel était avec Joseph dans la prison, ils font dire au texte dans la paraphrase : « *La Memra* (la Parole) était avec Joseph ; » qu'au Psaume CX, 1, c'est à la Memra qu'est adressée par Jéhovah cette parole : « Sieds-toi à ma droite ; » que c'est la Memra qui fait périr les premiers-nés en Egypte, comme ange exterminateur ; et que c'est elle enfin qui, habitant dans la nuée, conduit les Israélites à travers le désert. Ils avaient trouvé la confirmation de l'existence de cette personnalité mystérieuse dans plusieurs passages. Ainsi, Ps. CVII, 20 : « Il envoie sa parole [comme un médecin céleste] et les guérit. » CXLVII, 15 : « Il envoie sa parole sur la terre et elle court avec vitesse. » Esaïe LV, 11 : « Ma parole fera toutes

les choses pour lesquelles je l'ai envoyée. » Ces savants avaient trouvé un nom, un nom biblique pour cet être; celui de *Memra di Jehovah*, c'est-à-dire de *Parole*, ou de *Logos*, de l'*Eternel*.

Voilà le vrai courant qui aboutit au prologue de Jean. Et ce qui le confirme, c'est que nous retrouvons ce courant, et cette fois tout à fait indépendant du terme alexandrin de Logos, dans ces paroles de saint Paul 1 Cor. X, 4: « Ils buvaient [au désert] du rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher était Christ; » et VIII, 6: « Nous avons un seul Seigneur, Jésus-Christ, *par lequel sont toutes choses*, et nous sommes par lui. » Qu'a donc à faire ici Philon et sa terminologie métaphysique? Ne suffit-il pas de ces antécédents exclusivement bibliques, juifs et palestiniens, pour expliquer l'origine du mot *Logos* chez Jean? Ce mot est la traduction grecque littérale du terme rabbinique de *Memra*, terme usité déjà au temps de Jésus pour désigner les manifestations de l'être divin et qui se présentait tout naturellement pour exprimer la suprême manifestation divine qu'avaient reconnue les apôtres en la personne de Jésus.

Qu'en inscrivant ce terme en tête de son écrit, l'auteur ait eu l'intention de jeter un pont entre l'Evangile qu'il prêchait et les théories qui circulaient dans le milieu où il écrivait, cela est possible, probable même, comme nous le verrons. Mais l'origine de la notion elle-même et du terme propre à la désigner n'en est pas moins complètement indépendante de Philon et de tout l'alexandrinisme.

Comme preuve de l'influence exercée sur l'auteur de notre évangile par les spéculations alexandrines, on a allégué un trait prétendu de sa narration: le *docétisme* (la conception d'après laquelle le corps de Jésus n'aurait été qu'une pure apparence) qui serait une conséquence de l'opposition établie

par la philosophie dont nous parlons entre l'esprit et la matière. Baur surtout a développé cet argument; il s'appuie sur VII, 10, où il est dit que « Jésus monta à Jérusalem, non ostensiblement, mais comme *en secret*; » ce qui signifierait, selon lui, qu'il se *rendit invisible*; puis sur VIII, 59, où il est raconté qu'au moment où les Juifs tentèrent de lapider Jésus, *il se cacha* et sortit du temple; enfin sur le cas analogue X, 39. Il faut vouloir trouver à tout prix une pensée docète dans notre écrit pour la faire sortir de ces textes. Le mot : *en secret*, *en cachette*, est employé dans le même chapitre, VII, 4, par les frères de Jésus dans un tout autre sens; car lorsqu'ils disent : « Personne ne fait rien *en cachette*, » cela ne signifie certainement pas : avec un corps non réel. Le sens du passage cité est fort simple. Jésus ne monte point à Jérusalem avec la caravane, au milieu de laquelle il eût pu être remarqué, mais par des chemins peu fréquentés et sans être accompagné de tous ses disciples. Quant aux deux autres passages, si le docétisme y était renfermé, il le serait aussi dans Luc IV, 30, où l'on voit Jésus échapper exactement de la même manière, en passant au travers de la foule qui veut le précipiter. Et d'ailleurs, comment admettre une notion docète du corps de Jésus dans un écrit où le Seigneur arrive *exténué* au puits de Jacob, où il *a soif*, où l'eau et le sang coulent de son côté percé; dans un écrit qui a pour texte : « La Parole a été *faite chair*. » Baur entend, il est vrai, cette expression dans ce sens : « que le Logos s'est *revêtu* d'un corps humain, » mais sans entrer pour cela dans une existence humaine complète. Comment justifier cette interprétation atténuée de l'expression : « être fait (devenir) chair » (σὰρξ γίνεσθαι)? Et comment, dans ce cas, l'âme de Jésus pourrait elle être *troublée*, XII, 27? Comment Jésus s'attribuerait-il à lui-même une vie propre qu'il doit

donner pour la retrouver (XII, 25)? Jésus possédait donc, d'après le quatrième évangile, une existence humaine complète (*corps, âme et esprit*, 1 Thess. V, 23), et Baur n'a aucun droit de prétendre que le Jésus de Jean soit le Logos revêtu d'un corps de pure apparence et persistant d'ailleurs dans son mode d'existence divin.

Un troisième trait que l'on a cru découvrir dans la théologie du quatrième évangile, — cette découverte est due à Hilgenfeld, — c'est une sympathie marquée pour la gnose telle qu'elle fleurissait au II^e siècle dans l'école de *Valentin*. Non pas que l'auteur fût précisément disciple de cette école, mais il favorisait cette tendance; et tout en cherchant à la purifier, il désirait la faire pénétrer dans l'Eglise. L'indice le plus marqué de cette sympathie serait le *duellisme* commun au système valentinien et à notre évangile, en vertu duquel l'humanité serait partagée originairement en enfants de Dieu ou de la lumière et en enfants du diable ou des ténèbres, et l'œuvre du Sauveur serait uniquement de fournir à ce contraste l'occasion de se manifester. Weizsäcker partage jusqu'à un certain point cette idée; il prétend que, dans notre évangile, « la foi des croyants est moins l'effet de leur libre abandon que celui de leur élection, » et que cet écrit établit un *contraste irréconciliable* entre les deux moitiés de l'humanité. Hilgenfeld découvre même dans le passage VIII, 43 et 44 une idée purement gnostique, celle de la création du diable par un Dieu de rang inférieur, le Démon, créateur du monde matériel, que certaines sectes, telles que les Ophites, identifiaient avec le Dieu des Juifs. Cette dernière découverte n'a pas fait fortune dans le monde savant, même auprès des critiques les plus avancés. Scholten la repousse positivement. Pour la faire ressortir du texte de Jean, Hilgenfeld traduit non : « Vous êtes du père, le diable; » mais : « Vous êtes du

père du diable, et vous voulez exécuter les convoitises de votre père.» Si cette interprétation était fondée, qu'en résulterait-il? D'abord les Juifs seraient, non les fils, mais les frères du diable, puisqu'ils auraient pour père le père du diable; ce qui est contraire à tout le contexte du morceau et au passage parallèle de la première épître (III, 10) : « C'est à ceci qu'on reconnaît les enfants de Dieu et et *les enfants du diable* » (comp. v. 8); puis il faudrait appliquer ce qui suit : « Il est meurtrier dès le commencement....; quand il dit le mensonge, il parle de son propre fonds..., » non au diable, mais au père du diable, personnage totalement inconnu dans les Ecritures. Enfin quand Jean ajoute : « parce qu'il est menteur, et (ainsi traduit Hilgenfeld) *son père aussi*, » ces mots : « *son père aussi*, » devraient s'appliquer au père du père du diable! Quel échafaudage de conséquences plus monstrueuses l'une que l'autre! Comme si l'intention toute simple du morceau n'était pas de prouver aux Juifs que la tendance morale de leur activité est celle du diable lui-même, à la fois ennemi de la vérité et meurtrier de l'homme (allusion à l'histoire de la chute) et par conséquent hostile au plus haut degré à l'homme qui proclame la vérité (v. 38-40); et qu'ainsi c'est bien à tort qu'ils prétendent au titre d'enfants de Dieu (v. 41-42). Si dans la première proposition du v. 44 l'article manque devant le mot *père*, et se trouve devant le mot *diable*, c'est que le sens est : « Vous êtes issus d'un père spirituel; et ce père est, non celui que vous prétendez, mais *le diable*¹. »

L'opposition morale signalée dans notre évangile entre les hommes charnels et les hommes spirituels, les enfants

¹ Hilgenfeld prétend qu'on n'a pas encore avancé le premier mot raisonnable contre son explication; nous voudrions pouvoir espérer que cette petite observation philologique aura quelque accès auprès de lui, s'il nous fait l'honneur de nous lire.

du diable et les enfants de Dieu, ne serait conforme au dualisme gnostique qu'autant qu'elle reposerait sur une différence primordiale d'origine et d'essence, et non sur une tendance de la volonté, soumise à toutes les réactions possibles de la liberté. Mais ce n'est point là la pensée de l'évangéliste. Les grands courants moraux qui, selon lui, entraînent l'homme, l'entraînent sans doute fatalement aussi longtemps qu'ils subsistent; mais ils sont susceptibles de se transformer sous l'empire de nouveaux facteurs dont la volonté accueille l'influence. Et comment, dans le cas contraire, notre évangile ferait-il à l'homme une obligation de la repentance, de la conversion, de la nouvelle naissance, et le rendrait-il responsable de n'avoir pas accompli ces actes intérieurs? Il n'y a nulle trace de gnosticisme dans l'assertion qu'aussi longtemps que l'homme est charnel, il ne peut agir que charnellement; pourvu que l'on admette en même temps que ce courant charnel peut faire place chez tout homme à un courant spirituel, s'il consent à se placer sous l'action supérieure qui le produira. Cette manière d'envisager les choses repose sur l'intuition psychologique la plus vraie et la plus profonde; elle seule coupe court à toutes les superficialités du pélagianisme; elle constitue l'une des prémisses fondamentales de la pensée chrétienne, et sert de base à la notion de la régénération. Nous la retrouvons au fond de l'enseignement de Jésus dans les synoptiques. Dans la parabole du semeur, la qualité des quatre terrains préexiste évidemment à l'arrivée du semeur et à l'action de la parole; mais cela n'empêche point que la parole ne puisse réagir sur la qualité des terrains, c'est-à-dire sur la tendance morale qui domine l'homme; autrement, pourquoi ensementer des terrains fatalement voués à la stérilité? Nous trouvons exactement la même idée dans le quatrième évangile.

Quand Nicodème arrive auprès de Jésus, il est encore *chair née de chair*, et impropre dans cet état au royaume de Dieu, III, 6. Mais cette tendance morale innée n'est ni inhérente à sa personne ni insurmontable pour sa volonté. Autrement, pourquoi Jésus lui parlerait-il comme il le fait, et l'inviterait-il à devenir, par le baptême d'eau et d'Esprit, *esprit né d'esprit*? ¹

Le passage le plus instructif à cet égard est assurément la fin du ch. V, où Jésus déclare aux Juifs que leur étude approfondie des Ecritures est infructueuse, « parce qu'ils *ne veulent pas* venir à lui pour avoir la vie » (v. 39-40). Ce *ne pas vouloir* est ramené ensuite à un *ne pas pouvoir* (v. 44 : « Comment *pourriez-vous* croire? »). Et ce *ne pas pouvoir* enfin, comment est-il expliqué? Par une prédestination? Non; mais par deux dispositions morales que Jésus caractérise ainsi : « Vous recherchez la gloire qui vient des hommes; » et : « Vous n'avez pas l'amour de Dieu et de la gloire qui vient de lui seul. » Ces dispositions créent un abîme entre eux et Jésus qui, lui, « ne recherche pas la gloire qui vient des hommes, mais uniquement l'approbation divine » (v. 41 à 44). Mais cette incompatibilité morale entre lui et eux n'est nullement insurmontable; autrement, à quoi bon la leur signaler? et à quel reproche fondé leur persistance dans cette tendance vicieuse pourrait-elle donner lieu? L'énigme est résolue dans les derniers mots (v. 46 et 47), où Jésus leur déclare que le mal provient de ce qu'ils ne se sont jamais placés sérieusement sous l'influence de Moïse. S'ils eussent laissé l'esprit de la loi agir sur leur cœur, leur tendance naturelle eût été changée par l'action de ce facteur divin, et le regard de leur cœur

¹ Comprend-on que Hilgenfeld puisse citer cette parole même (III, 6) : « Ce qui est né de la chair est chair; ce qui est né de l'esprit est esprit, » comme preuve de l'invincibilité du contraste!

se fût porté sur Dieu seul ; et maintenant ils se trouveraient en harmonie avec Jésus ; ils *voudraient* et ils *pourraient* croire. « *Si vous aviez cru à Moïse, vous croiriez maintenant en moi.* » Donc : ce qui prédispose les hommes à accepter ou à repousser presque fatalement les grâces et les révélations qui leur sont accordées, ce n'est pas un décret divin excluant la libre détermination des individus ; c'est leur fidélité ou leur infidélité envers les grâces ou les révélations précédemment reçues. Et encore cette nécessité reste-t-elle purement morale et peut-elle être surmontée soit par un retour à la fidélité envers les révélations antérieures, soit par un acte énergique de docilité envers la révélation nouvelle. Qu'à l'un des degrés de son existence, quel qu'il soit, l'homme se livre seulement à l'action du facteur divin qui le presse, la tendance morale qui le dominait est à l'instant changée ; et, cette tendance changée, la volonté est affranchie, et la foi qui était impossible auparavant, devient possible. C'est de cette manière que se séparent les deux groupes des enfants de Dieu et des enfants du diable dont parle le IV^e évangile. La même opposition est enseignée dans les synoptiques ; par exemple, quand Jésus dit, dans l'explication de la parole de l'ivraie : « La bonne semence, ce sont les enfants du royaume ; l'ivraie, ce sont les enfants du malin » (Matth. XIII, 38). Ce contraste, auquel nos quatre évangiles attribuent une portée toute morale, a été travesti par les gnostiques, qui en ont fait un contraste physique insurmontable.

Weizsäcker signale aussi, comme particularité de la théologie johannique, ce qu'il appelle *la dureté* de Jésus dans l'accomplissement des miracles. Jésus ne les opère pas par amour, par compassion, comme dans les synoptiques, mais uniquement pour que Dieu en soit glorifié. Ce n'est pas un homme, c'est le Logos seul qui peut sentir les

choses de cette façon. Nous répondrons à cette observation deux choses : 1° N'y a-t-il ni compassion pour les sœurs de Lazare, ni amour pour Lazare lui-même, dans l'acte par lequel Jésus ressuscite ce mort, qui dès le début a été appelé *son ami*, et dont le retour à la vie, il le prévoit bien, deviendra le signal de sa propre mort ? Et quand il dit à l'employé royal : « Va, ton fils vit, » ne discerne-t-on pas dans ce mot : *ton fils*, un sentiment de joyeuse et tendre sympathie pour le bonheur de ce père ? 2° Oublierions-nous que la gloire de Dieu aux yeux de Jésus ne consiste pas dans le prodige extérieur, c'est-à-dire dans la manifestation de la puissance, comme telle, mais dans le déploiement de la puissance de Dieu au service de sa perfection morale et particulièrement de sa bonté ? L'amour du Père montre l'œuvre au Fils ; l'amour du Fils l'exécute : voilà la gloire de Dieu.

Quand Baur croit pouvoir distinguer le Dieu de Paul, comme Dieu de la justice, de celui de notre évangéliste, comme Dieu de l'amour, il change une nuance en opposition. Paul montre la transition de l'état de péché à celui de salut ; et il s'arrête particulièrement aux relations du pécheur avec la justice divine ; mais il n'oublie pas pour cela l'amour : « Tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui-même par Jésus-Christ » (2 Cor. V, 18). C'est le pendant de la parole johannique : « Dieu a tant aimé le monde... » Et, d'autre part, Jean, qui dépeint le croyant dans la pleine jouissance de la vie en Dieu, fait surtout ressortir l'amour divin ; mais il sait bien parler aussi de la colère de Dieu (III, 36) et mettre dans la bouche de Jésus, au moment où celui-ci s'immole pour les pécheurs, cette invocation : Père *juste* ! (XVII, 25).

Que penser enfin de cet antagonisme entre deux christologies contradictoires dont Weizsäcker, Beyschlag et plu-

sieurs autres prétendent découvrir les traces dans notre évangile? Jésus, dit-on, s'exprime lui-même comme un être en possession d'une vraie conscience humaine; nulle parole mise dans sa bouche n'indique chez lui l'idée d'une existence personnelle antérieure à son apparition ici-bas; tandis que la théorie du Logos exposée par l'évangéliste dans son prologue enseigne sa préexistence, absolument incompatible avec la réalité de son humanité. — Mais comment expliquer à ce point de vue, demanderons-nous à Beyschlag, les paroles de Jésus que nous avons rappelées (p. 179) et qui paraissent renfermer si évidemment la notion de sa préexistence personnelle? On répond qu'elles se rapportent uniquement à l'idée divine du Christ qui faisait partie du plan éternel de Dieu; et que Jésus, en contemplant sa personne terrestre à la lumière de ce dessein éternel, a pu s'exprimer, comme il le fait dans notre évangile, sans s'attribuer réellement une existence personnelle antérieure à sa venue sur la terre. Il suffit, croyons-nous, de relire les paroles en question pour se convaincre de la subtilité de cette explication. S'il ne s'agissait que de l'idée du Christ dans l'entendement divin, comment Jésus pourrait-il dire : « Avant qu'Abraham devînt, JE SUIS. » Abraham n'était-il pas aussi de toute éternité dans le dessein de Dieu? L'antithèse réfléchie de ces termes : *devînt* et *je suis*, est une preuve non moins certaine de la vraie pensée du Seigneur. Cette pensée est donc de tous points conforme à celle du prologue; et Keim a raison d'écarter cette supposition de deux théologies contraires, déjà si invraisemblable en elle-même, et de constater un rapport mathématique entre les idées du prologue et tout le contenu de l'évangile (p. 124). Le fait de la préexistence n'est point, d'ailleurs, comme se le figure Beyschlag, incompatible avec la réelle humanité de Jésus. L'on n'arrive au dilemme qui oppose ces deux faits

que parce que l'on ne comprend pas l'acte qui les lie et qui forme la transition entre l'état divin de Jésus et son existence humaine : le *dépouillement* dont parle saint Paul Phil. II, 6-8 et 2 Cor. VIII, 9 (la *κένωσις*). Jésus a renoncé volontairement à la glorieuse indépendance de l'état divin pour entrer dans toutes les conditions de dépendance de l'existence humaine; et il a réalisé sous la forme de cette dépendance la même relation filiale avec le Père qu'il réalisait dans l'ordre éternel sous la forme glorieuse de l'indépendance divine; et cela pour nous initier à cette relation et nous y introduire nous-mêmes. Voilà le point central de la pensée de notre évangéliste; il est formulé à toujours dans cette incomparable déclaration : « La Parole a été faite chair. »

Au lieu de l'esprit anti-judaïque, nous trouvons dans le quatrième évangile la reconnaissance explicite du développement théocratique comme préparation du fait rédempteur. Au lieu d'une théorie métaphysique du Logos, nous y trouvons révélé l'acte d'amour par lequel le Logos est descendu jusqu'à nous pour nous élever jusqu'à lui. Au lieu d'une opposition insoluble entre deux classes de créatures humaines procédant, l'une de Dieu, l'autre du diable, nous y trouvons l'antagonisme de deux états moraux qui peuvent se succéder dans le même être, celui de l'humanité déchue, livrée à la puissance de la chair, et celui de l'humanité croyante qui, par la régénération, est passée de la domination de la chair à celle de l'Esprit.

Harmonie de l'Évangile avec le passé théocratique, harmonie du fait de l'incarnation avec l'ordre de la nature qui repose sur la médiation du même Logos, harmonie de l'apparition de Jésus avec les aspirations les plus profondes de l'âme humaine qui émanent de lui et qu'il vient lui-

même satisfaire : tels sont les saints accords qu'a surpris l'oreille de l'évangéliste dans l'enseignement de son Maître et qui constituent le fond de sa théologie. Nous pourrions résumer celle-ci dans les thèses suivantes :

Dieu possède dans son essence l'être qui réunit tout ce qu'il pense de vrai, veut de bon, conçoit de beau, la réalisation vivante de son idéal ; c'est le Fils de ses entrailles, le Mot de son être.

Cet être possède, comme don, la divine prérogative de ne tirer sa vie que de lui-même.

Dieu n'a rien créé que de concert avec lui. Il est le fond lumineux de toute existence.

De cet être émanent toutes les intuitions du bon, du beau et du vrai qui illuminent plus ou moins chaque âme humaine.

C'est lui qui, annoncé par Jean-Baptiste, est apparu en Jésus-Christ, dans le domicile qu'il s'était préparé ici-bas.

Il est entré dans la plénitude de l'existence humaine pour y réaliser dans le temps la vie filiale qu'il réalisait dans l'ordre éternel sous la forme divine.

Ceux dont l'âme s'était ouverte aux influences de sa révélation interne reconnaissent, en le contemplant, le soleil duquel émanaient ces rayons divins dont elle était éclairée.

Ceux qui avaient résisté à sa lumière interne repoussent aussi son apparition historique en la personne de Jésus.

En le recevant, les premiers trouvent la vie et possèdent Dieu même.

En le repoussant, les seconds se séparent de Dieu et prononcent leur arrêt de mort.

Le jugement de chacun est l'œuvre de chacun.

III

Caractères littéraires.

Il nous reste à étudier notre évangile au point de vue littéraire. Tholuck, dans l'introduction à son bref commentaire, a bien fait ressortir le caractère unique de la langue de l'évangéliste. Elle n'a pas d'analogue dans toute la littérature profane ou sacrée. Simplicité enfantine et transparente profondeur, sainte mélancolie et vivacité non moins sainte; par dessus tout, suavité d'un amour pur et doux, — un tel style ne saurait émaner, dit Hase, que d'une vie qui repose en Dieu et dans laquelle toute opposition entre le présent et l'avenir, entre le divin et l'humain, a complètement pris fin.

Cherchons à préciser les particularités de ce style propre à notre auteur¹.

1. Le vocabulaire, somme toute, est pauvre. Ce sont, en général, les mêmes expressions qui se reproduisent d'un bout à l'autre : *lumière* (φῶς) 23 fois; *gloire, être glorifié* (δόξα, δοξάζεσθαι) 42 fois; *vie, vivre*, (ζωή, ζῆν) 52 fois; *témoigner, témoignage* (μαρτυρεῖν, μαρτυρία) 47 fois; *connaître* (γινώσκειν) 55 fois; *monde* (κόσμος) 78 fois; *croire* (πιστεύειν) 98 fois; *œuvre* (ἔργον) 23 fois; *nom* (ὄνομα) et *vérité* (ἀλήθεια) chacun 25 fois; *signe* (σημεῖον) 17 fois. Non seulement l'auteur ne craint pas de répéter ces mots dans son écrit, mais il le fait, et d'une manière répétée, dans des phrases très-rapprochées. Au premier coup d'œil cela donne à son style un caractère de monotonie; mais au pre-

¹ Il est impossible de traiter ce sujet avec plus de finesse et de délicatesse que ne le fait Luthardt dans l'Introduction à son commentaire, 2^e éd. 1875, tome I, p. 14-62.

mier coup d'œil seulement. Ces expressions dédommagent bientôt le lecteur de leur petit nombre par leur richesse intrinsèque. Ce sont, non point des notions purement abstraites, mais de puissantes réalités spirituelles qui peuvent être contemplées sous une multitude de faces. Si l'auteur n'a dans son vocabulaire que peu de termes, ces termes sont comparables aux pièces d'or avec lesquelles paient les grands seigneurs. Ce trait, d'ailleurs, est conforme à l'esprit oriental, qui aime à contempler l'infini et tout ce qui s'y rattache. L'Ancien Testament connaît déjà ces expressions profondes : *lumière, ténèbres, vérité, mensonge, gloire, nom, vie, mort*.

2. Certaines formes favorites qui, sans heurter précisément les lois de la langue grecque, sont cependant étrangères à cette langue, trahissent une pensée hébraïque. Ainsi, pour désigner l'union spirituelle la plus intime, l'emploi du terme *connaître* ; pour indiquer la dépendance morale à l'égard d'un autre être, les termes *être dans* (εἶναι ἐν), *demeurer dans* (μένειν ἐν) ; pour caractériser le rapport entre un principe spirituel et la personne dans laquelle il s'incarne, l'expression de *fil*s (*le fils de perdition*, υἱὸς τῆς ἀπωλείας) ; certaines formes d'origine purement hébraïque : *se réjouir de joie* (ἡχαρήχαι χαίρειν), *à toujours* (εἰς τὸν αἰῶνα) ; enfin des mots hébreux transformés en termes grecs, comme dans la formule : *Amen, amen* (ἀμήν ἀμήν).

3. La construction est simple ; les idées sont plutôt juxtaposées qu'emboîtées organiquement selon l'art de la construction grecque. Ce trait distinctif se remarque surtout dans quelques exemples frappants (I, 10; II, 9; III, 19; VI, 22-24; VIII, 32; XVII, 25), où il n'aurait pas été difficile de composer une phrase vraiment grecque. A cette forme toute hébraïque se rattachent également ces *anacolouthies* si fréquentes, d'après lesquelles l'idée dominante est d'abord

placée en tête au moyen d'un substantif absolu, puis répétée par un pronom régulièrement construit; comp. VI, 39; VII, 38; XVII, 2. On sait que ces cas sont plus fréquents encore dans l'Apocalypse.

4. De toute la richesse des particules grecques, l'auteur ne fait usage que du *or* (ὅτι), quoique assez rarement, du *et* (καί), du *donc* (ὥν) et du *comme* (ὥς ou καθώς). Le *μὲν*, si fréquent en grec, est presque inusité chez lui. Je crois qu'il ne paraît qu'une fois dans tout l'écrit (XIX, 24). Le *et* et le *donc* remplacent le *vav* conversif qui est en quelque sorte la seule particule hébraïque. Le *donc* fait ressortir la nécessité providentielle qui, aux yeux de l'auteur, lie les faits; le *et* est souvent employé dans des cas où l'on attendrait la particule d'opposition *mais*; par exemple : « La lumière luit dans les ténèbres, *et* les ténèbres ne l'ont point reçue » (I, 5); ou bien : « Et ils ont vu, *et* ils ont haï et moi et mon Père » (XV, 24). « Nous disons ce que nous savons, *et* vous vous ne recevez pas notre témoignage » (III, 11). Luthardt observe avec finesse que cette forme émane d'une pensée qui a surmonté la surprise ou l'indignation produites par ce résultat imprévu, et qui le contemple désormais avec le calme de l'indifférence ou d'une douleur sans amertume. L'emploi de la particule *comme* (comp., par exemple, ch. XVII) est inspiré par le besoin de faire ressortir les analogies; ce trait est l'un des plus caractéristiques de l'esprit qui a créé ce style. Cette tendance va même jusqu'à identifier les symboles terrestres des choses divines avec ces dernières : « Je suis le vrai cep; je suis le bon berger. » La réalité n'est pas, aux yeux de celui qui écrit ainsi, le phénomène terrestre, mais le fait divin, invisible, dont le phénomène sensible n'est que la copie.

L'auteur emploie aussi très-souvent la conjonction *afin que* (ἵνα) dans un sens affaibli et qui semblerait se réduire

à la simple notion d'effet : *de sorte que* ; mais encore ici se révèle un trait de sa tournure d'esprit : la tendance téléologique, le besoin de saisir le *but* divin ; c'est l'esprit de toute l'historiographie sacrée. Ce qui, aux yeux des hommes, paraît n'être qu'un résultat historique, à un point de vue plus élevé apparaît comme la réalisation du dessein de Dieu.

5. On remarque un étrange contraste dans les formes narratives. D'un côté, quelque chose de lent, de diffus, par ex. cette forme si fréquente dans le dialogue : « Il répondit et dit ; » ou la répétition des noms propres, Jean, Jésus, là où un écrivain grec eût employé le pronom (ce qui appartient aussi au cachet oriental du style : Winer, grammaire, § 65) ; ou encore cette construction traînante, en vertu de laquelle, à la suite d'un énoncé, survient un participe avec sa dépendance, dans le but de jeter un jour plus complet sur le fait mentionné (comp. I, 12 ; III, 13 ; V, 18 ; VI, 71 ; VII, 50) ; ou enfin, au lieu du verbe fini, la forme plus lourde du verbe *être* avec le participe, forme qui, dans certains cas, peut être motivée, comme dans le style classique, mais qui est trop souvent employée ici pour ne pas être, comme l'a observé Thiersch, une reproduction de la forme usitée en araméen ; — et d'autre part l'apparition fréquente de courtes et brusques propositions qui brisent la phrase et sont jetées là sans liaison : « Et Barabbas était un brigand » (XVIII, 40) ; « or il était nuit » (XIII, 30) ; « c'était la dixième heure » (I, 40) ; « c'était le sabbat » (V, 9) ; « Jésus aimait Marthe et Marie » (XI, 5) ; « Jésus pleura » (XI, 35). Ces courtes propositions sont comme les jets d'un feu intérieur faisant explosion ; elles servent à rompre la sérénité de la contemplation. On trouve ici l'indice du sentiment passionné propre au Sémite ; il suffit d'un souvenir émouvant pour l'arracher tout à coup à la

majesté calme dont à l'ordinaire il trouve bon de s'envelopper.

6. Dans le mode d'après lequel s'enchainent les idées, remarquons trois traits caractéristiques : Ou bien, comme nous l'avons vu, une parole brève, sommaire, est posée comme centre, et autour d'elle se forme une série de cycles épuisant, jusqu'à ses applications les plus concrètes, la pensée première. Ou bien c'est toute une série de propositions sans liaison extérieure, comme dans les 20 premiers versets du ch. XV; il semble que chaque pensée ait tout son poids en elle-même et mérite d'être étudiée à part. Ou bien, enfin, un lien d'une nature toute particulière est formé par la répétition, dans la proposition suivante, d'un des mots principaux de la précédente, par ex. X, 44; XIII, 20; XVII, 2. 3. 9. 44. 45-46; et surtout I, 4-5. Chaque proposition est comme un anneau engagé dans l'anneau précédent, de manière à former une chaîne ascendante. Les deux premières formes sont antipathiques au génie hellénique, la troisième est empruntée à l'Ancien Testament (Ps. CXXI et Genèse, I, 4 et suiv.).

7. Nous avons déjà fait remarquer le caractère imagé du style; ajoutons ici son caractère profondément symbolique; ainsi les expressions *tirer*, *enseigner*, en parlant de Dieu, *voir*, *entendre*, en parlant du rapport de Christ avec le monde invisible, *avoir faim*, *soif*, dans le sens spirituel. C'est toujours le cachet oriental et spécialement hébraïque.

8. Nous ne citerons plus que deux traits : le *parallélisme* des propositions, que l'on sait être le signe distinctif du style poétique chez les Hébreux, et le *refrain*, qui est également usité chez eux. Dans tous les moments où le sentiment de celui qui parle s'exalte, où son âme est ébranlée par la contemplation d'une haute vérité dont il rend témoignage, ces deux formes apparaissent. Pour le parallélisme,

comp. III, 44 ; V, 37 ; VI, 35. 55 et 56 ; XII, 44 et 45 ; XIII, 46 ; XV, 20 ; XVI, 20 ; pour le refrain, III, 15 et 16 ; VI, 39. 40. 44 ; comp. Genèse I : « Ainsi fut le soir, etc. ; » Amos I et II ; et ailleurs, surtout dans les Psaumes.

Quel jugement porterons-nous donc sur le style et le caractère littéraire de cet écrit ? D'un côté, M. Renan nous dit : « Ce style n'a rien d'hébreu, rien de juif, rien de talmudique. » Et il a raison, si par style on entend uniquement les formes tout à fait extérieures du langage. On ne trouve pas dans le quatrième évangile, comme dans certaines parties de Luc (les deux premiers chapitres, depuis le v. 4), des hébraïsmes proprement dits, importés tels quels dans le texte grec, le *vav* conversif, par ex., ni, comme dans la traduction des LXX, des tournures hébraïques grossièrement hellénisées. D'autre part, un savant, qui n'a pas moins profondément étudié le génie des langues sémitiques, Ewald, s'exprime ainsi : « Aucune langue ne saurait être, quant à l'esprit et au souffle qui l'anime, plus purement hébraïque que celle de notre auteur. » Et il a également raison, si l'on considère les qualités internes du style ; toute l'étude précédente l'a suffisamment prouvé.

Dans la langue de Jean, le vêtement seul est grec, le corps est hébreu ; ou, comme le dit Luthardt, il y a une âme hébraïque dans le langage grec de l'évangéliste. Keim a consacré au style du quatrième évangile une belle page dont nous ne citerons que quelques mots. Il y voit « l'aisance et la souplesse du plus pur hellénisme adaptées au mode d'expression hébraïque avec toute sa candeur, sa simplicité, sa richesse d'images, et parfois aussi sa gaucherie. Nulle recherche, nul pathos ; tout y est simple et coulant comme dans la vie ; mais partout en même temps la finesse, la variété, le progrès, les traits à peine indiqués qui se forment en tableau dans l'esprit du lecteur réfléchi. Par-

tout des mystères qui vous entourent et vous épient, des signes et des symboles que l'on ne prendrait point à la lettre si l'auteur ne vous en affirmait la réalité, des accidents et de petits détails qui se trouvent être tout à coup pleins de sens; la cordialité, le calme, l'harmonie; au sein des luttes, la douleur, le zèle, la colère, l'ironie; enfin au terme, dans le repas d'adieu, sur la croix, et dans la résurrection, la paix, la victoire, la grandeur. »

De cette étude des caractères historiographiques, théologiques et littéraires de notre évangile, il est temps de passer à celle de son origine. Le travail auquel nous venons de nous livrer nous a fourni une grande partie des renseignements qui nous étaient nécessaires pour résoudre cette grave et dernière question.

LIVRE III

L'ORIGINE DU IV^e ÉVANGILE

Deux espèces d'indices nous fournissent le moyen d'établir scientifiquement la situation à laquelle est due la composition de notre évangile. Ce sont d'abord ceux qui sont renfermés dans le livre lui-même et dont nous venons déjà de recueillir la plus grande partie ; ce sont, en second lieu, les données *externes*, les faits de l'histoire ecclésiastique, soit que nous entendions par là les *citations* de notre évangile dans les écrits du II^e siècle, ou les *réçits* que nous font les Pères de l'origine de cet écrit, ou enfin les *circonstances ecclésiastiques* avec lesquelles nous pouvons mettre en relation sa composition.

L'accord complet entre ces différentes sortes de données, s'il vient à se produire, déterminera le plus haut degré possible de certitude scientifique. Nous ne saurions aller plus loin et dire que la foi en résultera nécessairement chez le lecteur. Il y a dans la foi, ainsi que Jésus nous l'a fait comprendre, un facteur moral, un élément de liberté, indépendant du travail scientifique, de sorte que l'assentiment aux résultats de ce dernier n'est jamais forcé.

Nous rechercherons : 1^o l'*époque* de la composition du quatrième évangile ; 2^o l'*auteur* auquel il faut attribuer cet écrit ; 3^o le *lieu* où il a été publié ; 4^o enfin, le *but* qui a présidé à sa composition.

CHAPITRE PREMIER

L'époque de la composition.

En dehors de l'opinion reçue qui, attribuant notre évangile à Jean, en place la composition avant la fin du I^{er} siècle, la critique moderne a trouvé dans le II^e siècle trois dates et trois situations principales qui lui ont paru propres à expliquer l'origine d'un tel écrit.

La date qui s'éloigne le plus de l'opinion admise est celle qu'a choisie Baur, le chef de l'école de Tubingue qui s'approprie exclusivement aujourd'hui le nom d'*école critique*. Notre évangile aurait été composé en Asie-Mineure ou en Egypte, un peu avant l'an 170.

La seconde date principale est celle qu'adoptent en général aujourd'hui les disciples de Baur : entre 130 et 155. Ainsi Volkmar, 155; Zeller (depuis 1853) et Scholten (depuis 1867), 150; Hilgenfeld (dans son *Introduction*, 1875), 130-140; Keim (depuis 1875), 130. C'est un recul d'à peu près un quart de siècle sur la date précédente.

Enfin plusieurs écrivains ont fait un nouveau pas rétrograde, encore d'un quart de siècle environ. Keim, dans son grand ouvrage (*Hist. de Jésus*, 1867), fixe l'époque de 100 à 120 (p. 146), plus précisément de 110 à 115 (p. 155). Holtzmann envisage notre évangile comme contemporain de l'épître de Barnabas, qui est certainement du commencement du II^e siècle. Bretschneider disait : au commencement (ou au milieu) du II^e siècle. MM. Nicolas, Renan, Weizsäcker et d'autres, en l'attribuant à l'un des membres de l'école d'Ephèse, paraissent admettre aussi cette troisième date.

Les choses étant telles, nous étudierons, au moyen des deux classes de données indiquées plus haut, ces trois situations proposées ; et si les faits ne permettent pas de les déclarer acceptables, nous en viendrons à l'opinion traditionnelle, que nous ferons à son tour passer au crible de la critique.

I

160-170. — Baur.

Au premier coup d'œil, il ne résulte rien d'important pour notre évangile de cette déclaration d'EUSÈBE, dans la première partie du IV^e siècle (*H. E.* III, 24), « que l'on doit recevoir en première ligne l'évangile selon Jean, connu dans toutes les églises qui sont sous le ciel. » Cependant, si nous tenons compte de ce double fait, qu'Eusèbe possédait une connaissance complète de la littérature des siècles précédents (qui était tout entière à sa portée dans les bibliothèques de Pamphile à Césarée et d'Alexandre à Jérusalem) et qu'il mentionne avec exactitude et franchise les moindres vacillations de l'opinion à l'égard des livres bibliques, par exemple l'omission de toute citation de l'épître aux Hébreux dans le grand ouvrage d'Irénée, — il paraît impossible que, si jusqu'en 160 ou 170 il n'eût trouvé aucune trace de l'existence de l'écrit attribué à Jean, il n'eût pas été frappé de cette lacune colossale dans la tradition et qu'il eût présenté cet écrit comme *universellement reconnu*. On ne pourrait expliquer son silence sur ce fait étrange que comme une réticence volontaire, procédé qui contrasterait avec sa bonne foi constatée.

On peut en dire autant du témoignage d'ORIGÈNE (vers 220). Il place notre évangile au nombre des quatre « qui

seuls sont reçus sans contestation dans l'Eglise de Dieu qui est sous le ciel » (dans Eusèbe, *H. E.* VI, 25). Il en parle constamment comme d'un écrit à l'égard duquel il ne connaît ni doute ni raison de doute. Et cependant de nombreux évangiles apocryphes circulaient déjà de son temps, et l'Eglise était sur ses gardes. Une croyance aussi universelle et aussi absolue à l'autorité apostolique de notre évangile eût-elle été possible, si ce livre eût paru vers 170 seulement, et si aucune trace n'en eût démontré l'existence avant cette époque?

CLÉMENT d'Alexandrie, le maître d'Origène, déclare tenir ses renseignements des presbytres dont la série remonte jusqu'au temps des apôtres (ἀπὸ τῶν ἀνέκχθην πρεσβυτέρων), en particulier de Pantène, qui avait été missionnaire en Inde et qui mourut en 189. A supposer que notre évangile eût subitement paru, vers 170, comme un écrit jusqu'alors inconnu de tous ces presbytres, Clément eût-il pu transmettre, comme le tenant d'eux-mêmes, le rapport suivant sur l'origine de cet évangile : « Jean reçut les trois premiers évangiles, et, remarquant qu'ils renfermaient les faits extérieurs de la vie du Seigneur, sous l'impulsion des hommes éminents de l'église il écrivit un évangile spirituel » (dans Eusèbe, *H. E.* VI, 14). Clément d'ailleurs oppose lui-même nos quatre évangiles canoniques aux autres écrits évangéliques qui circulaient, à l'évangile des Egyptiens, par exemple, en disant : « Nous n'avons point cette parole dans les quatre évangiles *qui nous ont été transmis* ¹. » Que signifierait l'opposition ainsi établie entre les évangiles apocryphes composés dans le cours du II^e siècle et un évangile qui n'aurait eu que vingt à vingt-cinq ans d'existence, et qui aurait été plus jeune que plusieurs d'entre ceux que Clément mettait ainsi au second rang?

¹ *Strom.* III, p. 465 : ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέταρσιν εὐαγγέλοις.

TERTULLIEN, né vers 160 (peut-être même 150), présente de très-nombreuses citations de notre évangile. Il se sert pour cela d'une traduction latine qui paraît être beaucoup plus ancienne que ses écrits, puisqu'elle n'avait conquis l'autorité officielle dont elle jouissait dans la province d'Afrique, qu'en lutte avec d'autres traductions. Cette autorité était déjà telle que, là même où il n'est pas d'accord avec elle, Tertullien, comme l'a démontré Rönsch, ne se sent pas libre de s'en écarter¹. *In usu est nostrorum*, dit-il aussi de cette traduction (*Adv. Prax.*)². Les écrits du Nouveau Testament paraissent y avoir été déjà divisés en certains groupes : l'*instrumentum evangelicum*, ou le corps des quatre évangiles, et les *instrumenta apostolica*, comprenant : 1^o l'instrument (ou dossier) des Actes; 2^o celui de Paul; 3^o celui de Jean (Apocalypse et 1 Jean); 4^o un groupe d'antilégomènes (1 Pierre; Hébreux, épître que Tertullien attribue, comme l'on sait, à Barnabas; et Jude). Et ce qui achève d'imprimer à cette traduction un caractère canonique, c'est que le Nouveau Testament y était précédé de l'Ancien³. Notre évangile, déjà traduit en latin, occupait donc, entre 190 et 210, une place dans un recueil canonique de la province d'Afrique. Et l'original n'aurait fait son apparition sur la scène de l'Eglise que vingt à trente ans seulement auparavant! Qui pourrait jamais admettre une pareille histoire?

A l'extrémité opposée de l'Eglise, nous rencontrons à la même date un phénomène tout semblable. La traduction

¹ Rönsch, *Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata*, 1869, p. 2-4.

² Il existait même une plus ancienne traduction latine qui, au temps de Tertullien, était tombée en désuétude et dont il dit : *In usum exiit* (de *Monogam*, 11).

³ Rönsch, *Das Neue Testament Tertullians*, 1871.

syriaque de l'Ancien et du Nouveau Testament, nommée *Peshito*, appartient à la fin du II^e siècle. Il paraît même constaté aujourd'hui qu'elle avait succédé à une traduction syriaque plus ancienne encore¹. Notre évangile en faisait partie. Aux extrémités opposées de l'Eglise, par conséquent, cet écrit, traduit en deux langues nouvelles, avait sa place marquée dans deux recueils jouissant d'une autorité officielle; et il n'aurait existé en original que depuis 20 ans!

Vers 190, notre évangile se trouve entre les mains de POLYCRATE, évêque d'Ephèse, de la ville où Jean doit avoir terminé sa vie. En effet, dans la lettre officielle que cet évêque adresse à Victor au nom de tous ses collègues d'Asie (Eusèbe, *H. E.* III, 34), il appelle saint Jean : « celui qui a reposé sur le sein du Seigneur » (Ἰωάνν. ὁ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών), allusion tellement évidente à Jean XIII, 25, que Hilgenfeld, qui avait d'abord crû pouvoir la contester, a fini par la concéder².

IRÉNÉE doit avoir écrit de 180 à 185 son grand ouvrage. C'était donc dix à quinze ans après la date prétendue de l'apparition de notre évangile. Et il y cite plus de soixante fois cet écrit avec la pleine conviction de son origine apostolique. Il lui donne une place dans « l'évangile aux quatre formes » (τετραμόρφον εὐαγγέλιον), qui se présente déjà à son esprit comme une indivisible unité. Et celui qui en agit ainsi est un émigré d'Asie-Mineure, qui dans sa jeunesse a été, à Smyrne, auditeur de Polycarpe, le disciple de saint Jean; un homme qui tient à la tradition et qui l'oppose sans cesse aux gnostiques, à ces hérétiques au pro-

¹ Cureton a publié plusieurs fragments de cette dernière (*Remains of a very ancient recension*, etc., Londres 1858).*

² *Die Evangelien*, 1854, p. 345.

fit desquels cet évangile aurait été fabriqué ! Y a-t-il là assez d'invéraisemblances réunies ?

C'est à Irénée qu'on attribue ordinairement la rédaction de la *lettre* adressée en 177 par les *églises de Vienne et de Lyon* à celles d'Asie et de Phrygie pour leur raconter la persécution qu'elles venaient de subir sous Marc-Aurèle. Dans cette lettre, que nous a conservée Eusèbe (*H. E.* V, 1), se trouvent deux emprunts évidents à notre évangile : « Ayant le Paraclet au-dedans de lui, » est-il dit de l'un des martyrs ; et dans un autre passage : « Ainsi s'accomplissait la parole prononcée par notre Seigneur, que le temps viendra où celui qui vous tuera croira rendre un culte à Dieu. » (Comp. Jean XIV, 26 et XVI, 2.) Scholten lui-même reconnaît que la formule : « la parole prononcée par le Seigneur, » employée ici (τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου ῥηθὲν ἐρηγμένον), démontre l'application de l'idée de « sainte Ecriture » au livre cité. Ainsi, en Gaule, sept ans après la date de Baur, notre évangile aurait été cité comme un écrit canonique et faisant partie du recueil biblique.

Vers 180, l'évêque d'Antioche, THÉOPHILE, adresse à son ami païen, Autolycus, une apologie du christianisme dans laquelle il cite le commencement du prologue de Jean, en faisant précéder cette citation de ces mots : « C'est ce que nous apprennent *les saints écrits* et tous les hommes animés de l'Esprit, parmi lesquels Jean dit. » (*Ad Autol.* II, 22.) Les adversaires de l'authenticité relèvent ordinairement la circonstance que c'est ici la première fois que l'auteur de notre évangile est nommément désigné par un écrivain ecclésiastique. Mais on devrait se rappeler que, comme le fait observer Luthardt, cette circonstance est purement accidentelle. Théophile n'aurait sans doute pas plus mentionné le nom de Jean, que les autres écrivains précédents, s'il ne se fût adressé à un homme qui n'avait

aucune connaissance des écrits reçus dans l'Eglise. Irénée, le contemporain de Théophile, est le premier écrivain qui se trouve désigner saint Paul comme l'auteur de l'épître aux Romains. Faudrait-il conclure de là que la conviction de l'origine apostolique de cette épître fût alors seulement en voie de se former? — Théophile a, de plus, composé une *Harmonie des évangiles*. Jérôme, qui connaissait cet ouvrage, le décrit comme « réunissant en un seul écrit les paroles des quatre évangiles ¹. » Et l'évangile que l'on fondait ainsi en un avec les synoptiques, admis et lus publiquement depuis longtemps, n'aurait eu que dix ans de date!

De 160 à 180 vivait à Hiérapolis l'évêque APOLLINAIRE. Il combattit, vers 170, dans un écrit spécial, l'opinion de ceux qui, s'appuyant sur l'évangile de Matthieu, célébraient la Pâque chrétienne le soir du 14 nisan, en même temps que les Juifs mangeaient le repas pascal, comme si Jésus avait mangé ce soir-là la Pâque avec ses disciples et n'était mort que le lendemain, 15 nisan. A cette manière de voir Apollinaire répond « qu'elle est en contradiction avec la loi et que [si elle était fondée] les évangiles se contrediraient entre eux ². » Que signifient ces deux raisons? La première, que conformément à la loi, Jésus, le vrai agneau pascal, a dû mourir le 14, jour où on immolait l'agneau, et non pas le 15; la seconde, que si ce dernier sens était réellement celui du récit de Matthieu, cet évangile en contredirait un autre, qui place la mort de Jésus au 14. Or cet autre évangile ne peut être que celui de Jean. Donc ce dernier évangile existait à cette époque; il existait même

¹ *De viris illustr.*, c. 25: Quatuor evangeliorum in unum opus dicta compingens.

² *Chron. paschale*, éd. Dindorf, I, p. 14: ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμος ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ'αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.

comme autorité reconnue, puisqu'aux yeux d'Apollinaire, aussi bien qu'à ceux de ses adversaires, son témoignage possédait une valeur au moins égale à celle de Matthieu lui-même. Apollinaire écrivait de la sorte vers 170, à l'époque même où, selon Baur, le quatrième évangile était mis en circulation ! On comprend les efforts qu'a faits Baur pour détourner ce passage de son sens naturel. Son école elle-même l'a, à peu près unanimement, condamné sur ce point.

Ce même Père, d'ailleurs, appelle Jésus « celui dont le saint côté a été percé, et qui a répandu de son côté l'eau et le sang, la Parole et l'Esprit » (*Chron. pasch.*, p. 14). L'allusion au récit de Jean dans ce passage ne saurait faire doute.

On possède encore quelques passages d'un écrit publié en 178 (d'après la date fixée par Keim) par le philosophe païen CELSE. Cet ouvrage, dont le titre était : *la parole vraie* (ὁ ἀληθὴς λόγος), a été réfuté par Origène. Celse est le premier écrivain connu qui ait combattu le christianisme. Il voulait, disait-il, « immoler les chrétiens par leur propre glaive, » c'est-à-dire réfuter le christianisme par les propres écrits des disciples de Jésus. Il emploie souvent le quatrième évangile. Il rappelle le passage Jean II, 18, où les Juifs demandèrent à Jésus dans le temple de prouver par quelque signe qu'il était le Fils de Dieu. Il compare ironiquement l'eau et le sang, coulant du corps de Jésus sur la croix, « au sang sacré qui sortait du corps des dieux. » Il voit une contradiction entre nos évangiles, dans ce fait que, d'après les uns [Luc et Jean], deux anges sont apparus au tombeau ; d'après les autres [Matthieu et Marc], un seul. Zeller a essayé de nier que tous ces traits fussent empruntés à nos évangiles canoniques. Volkmar reconnaît aujourd'hui les citations. Mais il prétend échapper aux conséquences de ce fait par un expédient d'une autre

nature. Selon lui, il résulterait d'un passage d'Origène que Celse était contemporain de ce Père¹; ce qui ôterait toute valeur à ces citations, puisque personne ne doute que le quatrième évangile ne fût généralement connu et reçu dans l'Eglise à l'époque d'Origène. Mais Tischendorf a démontré à Volkmar qu'il avait complètement dénaturé le sens de la parole d'Origène sur laquelle il appuyait cette assertion²; et il l'a rendu attentif à un passage où ce Père appelle Celse « un homme mort déjà et depuis longtemps » (ἤδη καὶ πάλαι νεκρὸς). Aucun subterfuge ne permet donc de nier que, huit ans après 170, le philosophe païen Celse employait, d'accord avec toute l'Eglise, l'écrit johannique comme composé par un disciple de Jésus.

En 176, ATHÉNAGORE adresse à l'empereur Marc-Aurèle une apologie, où il prend son point d'appui dans la doctrine du Logos. « Le Fils de Dieu, dit-il, est la Parole du Père. Par lui toutes choses ont été faites. » Volkmar reconnaît la réalité des citations (p. 34).

C'est entre 170 et 180 que l'on place le fameux FRAGMENT dit DE MURATORI. C'est une espèce de traité sur les écrits sacrés employés dans une église d'Italie ou d'Afrique. Après l'évangile de Luc, indiqué comme le troisième, est mentionné celui de Jean, sur l'origine et la tendance duquel

¹ *Ursprung unserer Evangelien*, p. 80.

² Volkmar dit : « Origène n'a-t-il pas déclaré à la fin de son ouvrage que Celse a annoncé qu'il publierait encore un autre ouvrage et qu'il y a lieu d'attendre s'il *exécutera* ce dessein ? » Or voici le vrai texte d'Origène, rétabli par Tischendorf : « Celse a promis qu'il publierait encore un autre écrit après celui-ci. S'il ne l'a pas fait malgré sa promesse, il suffira de lui avoir répondu dans ces huit livres. S'il a exécuté son projet, cherche à te procurer ce livre et envoie-le moi, afin que je puisse aussi y répondre. » (*Wann wurden unsere Evangelien verfasst*, p. 74.) Comment tirer du vrai texte la conséquence que Volkmar a essayé de déduire de son texte falsifié ?

l'auteur donne quelques détails. Hilgenfeld prétend trouver dans ces détails la preuve que notre évangile n'était pas tellement admis que son origine apostolique ne dût encore être démontrée. Mais il nous est impossible, ainsi qu'à bien d'autres, de découvrir la moindre intention polémique dans les termes dont se sert l'auteur. Il y nomme Jean exactement comme il nomme Luc ou Paul, de manière à laisser le lecteur sous l'impression qu'il parle de choses universellement reconnues. Si, comme cela est incontestable, cet écrit, d'un caractère semi-officiel, émane soit d'une église d'Afrique, soit de l'église de Rome, entre 170 et 180, nous devons en conclure que notre évangile était lu publiquement dans les églises d'Occident à cette époque. Comment ce fait serait-il possible quelques années seulement après sa composition à Ephèse ou Alexandrie vers 170?

En 170 éclata à Laodicée une dispute violente à l'occasion de la fête de Pâques, et, comme le rapporte Eusèbe, à l'époque même de cette solennité. MÉLITON, évêque de Sardes, l'un des principaux docteurs du temps, écrivit sur ce sujet. Cet ouvrage est perdu, ainsi que tous les autres du même auteur. Mais un fragment, publié par Otto¹, renferme une allusion indubitable à notre quatrième évangile : « Jésus, étant à la fois Dieu et homme parfait, a prouvé sa divinité par ses miracles *dans les trois années qui ont suivi son baptême* (ἐν τῇ τριετίᾳ τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα), et son humanité pendant les trente ans qui l'ont précédé. » L'indication des trois années de durée du ministère de Jésus ne peut provenir que de la narration johannique.

Vers 170 également, TATIEN, peu après la mort de son maître Justin (en 166), écrivit son *Discours aux Grecs* (λόγος πρὸς Ἑλλήνας) et un autre ouvrage dont Eusèbe nous

¹ *Corpus apologet.*, t. IX.

a conservé le titre : le *Diatessaron* (τὸ διατεσσάρων), ou *harmonie des quatre*, renfermant, d'après le rapport de ce Père, une combinaison des récits évangéliques. Eusèbe n'indique pas les noms des évangiles ainsi fondus comme en une seule narration. L'on a beaucoup discuté là-dessus. Sans entrer dans toutes les questions soulevées à ce sujet, voici les points qui nous paraissent incontestables : 1^o Notre quatrième évangile devait se trouver au nombre de ces quatre. Car Tatien l'emploie avec prédilection dans son *Discours aux Grecs*. « Suivez, leur dit-il, le Dieu unique par lequel toutes choses ont été faites, et rien n'a été fait sans lui. » Ailleurs, il dit : « Dieu est esprit. » Puis encore : « C'est donc ici ce qui est dit (τοῦτό ἐστιν ἅρα τὸ εἰρημένον) : Les ténèbres ne saisissent point la lumière. » La réalité de ces citations a été reconnue par Baur. 2^o Le nombre de quatre ne permet guère de penser qu'à nos quatre évangiles, qui seuls ont été constamment et universellement reconnus dans l'Eglise (le τετράμορφον εὐαγγέλιον d'Irénée et de Théophile). 3^o Théodoret raconte (*Hæret. Fabulæ*, I, 20), au V^e siècle, qu'il avait trouvé dans son diocèse 200 exemplaires de l'ouvrage de Tatien, mais qu'il avait constaté dans cet écrit des omissions graves, comme celle des généalogies, ainsi que de tout ce qui se rapportait à la filiation davidique de Jésus (on sait que Tatien était docète et encratite ¹). « J'introduisis donc à la place, dit-il, les évangiles des quatre évangélistes (τὰ τῶν τεττάρων εὐαγγελιστῶν ἀντιστήγαγον εὐαγγέλια). » Théodoret veut dire qu'il substitua à ce mélange incomplet des quatre, de la confection de Tatien, les quatre écrits des évangélistes eux-mêmes, comme quatre livres distincts, tels que nous les trouvons dans le Canon. Cette manière d'agir fait com-

¹ Niant la réalité du corps de Christ et condamnant le mariage,

prendre que les quatre écrits combinés par Tatien n'étaient autres que nos évangiles; et l'œuvre de Tatien prouve, comme le dit Luthardt, combien était alors solidement établie l'autorité de ces écrits, puisque déjà on en faisait l'objet d'une activité littéraire. Or c'était vers 170 que cela se passait!

Encore en 1850, Hilgenfeld ¹ soutenait que le quatrième évangile n'était point cité dans les HOMÉLIES CLÉMENTINES. C'est en vain qu'on lui opposait les paroles suivantes, qui se lisent dans cet écrit : « C'est pourquoi le vrai prophète a dit lui-même : Je suis la porte de la vie; celui qui entre par moi, entre dans la vie; » et encore : « Mes brebis entendent ma voix. » (*Hom. clem.* III, 52. Comp. Jean X, 3. 9. 27.) Scholten, de son côté, répondait que ces paroles étaient empruntées par l'auteur des *Homélies* soit à la tradition, soit à quelque document aujourd'hui perdu. Mais en 1853, Dressel a découvert, dans un manuscrit du Vatican, la fin de ce livre, qui manquait jusqu'ici, et dans la 19^e homélie (ch. 22) se trouvait une allusion indubitable à l'histoire de l'aveugle-né (Jean IX) : « C'est pourquoi aussi notre Seigneur répondit à ceux qui l'interrogeaient et qui lui demandaient : Est-ce celui-ci qui a péché, ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle? — Ce n'est point celui-ci qui a péché, ni ses parents, mais c'est afin que par lui soit manifestée la puissance de Dieu guérissant les fautes d'ignorance. » Il a bien fallu se rendre. Hilgenfeld dit maintenant, dans son *Introduction* (p. 734) : « L'évangile de Jean est employé sans scrupule, même par les adversaires de la divinité de Christ, tels que pseudo-Clément, l'auteur des *Clémentines*. » Volkmar seul renite encore. Notre évangile, prétend-il, n'est point une auto-

¹ *Kritische Untersuchungen über das Evang. Justins*, p. 388,

rité pour l'auteur inconnu des *Clémentines* ; car il se permet d'en modifier le texte. C'est seulement, à ses yeux, un livre nouveau, intéressant, qu'il se donne le plaisir de citer. — Et pourtant ce livre, d'après l'hypothèse de Tübingue, était destiné à extirper radicalement le judéo-christianisme, précisément le point de vue défendu par l'auteur des *Clémentines* ! Quelle contradiction ! Quant à l'inexactitude des citations, chacun sait que les écrits sacrés sont toujours cités librement au II^e siècle, même par les orthodoxes ; combien plus par les hérétiques ! La composition des *Homélies* est généralement placée aujourd'hui ¹, et l'était jadis par Volkmar lui-même, vers l'an 160, c'est-à-dire dix ans *avant* la date que Baur assigne à la composition de notre évangile !

Le gnostique Valentin, dont Eusèbe place l'arrivée à Rome sous l'évêque Hyginus, c'est-à-dire entre 135 et 139, a eu quatre disciples bien connus : Ptolémée, Héracléon, Marcus et Théodote. Les deux premiers et le dernier faisaient usage de l'évangile de Jean. Dans les fragments de THÉODOTE, qui nous ont été conservés dans les œuvres de Clément d'Alexandrie, se trouvent soixante et dix-huit citations du Nouveau Testament, sur lesquelles vingt-six du quatrième évangile ². Dans les fragments de PTOLÉMÉE que nous a transmis Irénée, se trouve cette allusion peu contestable à Jean XII, 27 : « Lorsque Jésus dit : Et que dirai-je ? Je ne le sais (ἐν τῷ εἰρηχέναι · καὶ τί εἴπω ; οὐκ οἶδαι). » Irénée rapporte encore que Ptolémée se faisait une arme de ce fait : que l'apôtre Jean lui-même a enseigné l'existence de la première ogdoade, en parlant de τῶν ὀκτῶ qu'il

¹ Keim. t. I, p. 137 : « Il n'existe jusqu'à présent aucune raison suffisante pour faire descendre cet écrit à une époque postérieure à 160. »

² Hofstede de Groot, *Basilides*, p. 102.

nomme le Fils, l'unique et Dieu (μονογενής καὶ θεός; Irénée, *Adv. Hær.* I, 8, 5). Epiphane (*Hær.* XXXIII) nous a conservé une lettre de Ptolémée à Flora, où il cite Jean, I, 3, en ces mots : « L'apôtre déclare que la création du monde appartient au Sauveur, vu que toutes choses ont été faites par lui et que rien n'est devenu sans lui. » Dans l'un de ces passages, Ptolémée cite donc notre évangile comme de *Jean*, dans l'autre, comme de « *l'apôtre.* »

Enfin, le fait le plus considérable est le commentaire complet sur l'évangile de Jean, qu'avait composé HÉRACLÉON et qu'a réfuté Origène. A quelle époque Héracléon a-t-il écrit un tel livre ? On place ordinairement cet auteur au milieu du II^e siècle ; car Origène l'appelle un « familier (γώριμος) de Valentin ; » Tischendorf lui assigne par cette raison la date de 150 à 160. Volkmar jette les hauts cris : « Eh ! grand Dieu ! si entre 125 et 155 on a fait sur l'évangile de Jean un commentaire tel que celui dont Origène nous a conservé des extraits considérables, qu'y a-t-il encore à discuter ! Il est bien certain que c'en est fait de la thèse critique de la composition du quatrième évangile au milieu du II^e siècle ! » Mais non ! Selon Volkmar, Héracléon n'aurait vécu que beaucoup plus tard. Il serait, aussi bien que Celse, contemporain d'Origène, et n'aurait commenté l'évangile johannique que vers l'an 200. Et la preuve de cette assertion ? C'est qu'Irénée ne connaît pas encore Héracléon, ce que Tischendorf saurait bien s'il n'était pas un ignorant ! Quant au terme de γώριμος employé par Origène, il faut le prendre tout simplement dans le sens de *disciple*. Tischendorf n'a pas eu de peine à confondre celui qui se permettait de le traiter de la sorte. A l'exemple de Lipsius, qui dans son écrit sur la *Critique des sources*

¹ *Ursprung unserer Evang.*, p. 22.

d'*Epiphane*, avait dit : « Héracléon, qu'Irénée ne nomme pas, » Volkmar s'était laissé tromper par une omission dans l'Index des éditions¹. Tischendorf a rappelé à ces savants ce passage d'Irénée : « Et tous les autres Eons de Ptolémée et d'Héracléon.² » Héracléon vivait donc réellement avant Irénée, et ses écrits circulaient déjà depuis un certain temps lorsque celui-ci écrivait son grand ouvrage vers 180. Et parmi ces écrits déjà publiés d'Héracléon se trouvait un commentaire sur le quatrième évangile ! Or, pour qu'un écrit sacré devienne le texte d'un commentaire, il faut absolument qu'il joue depuis longtemps dans l'Eglise un rôle considérable et qu'il y jouisse d'une autorité apostolique³. L'éventualité envisagée comme impossible par Volkmar est donc bien une réalité, et, d'après le disciple même de Baur, c'en est fait de l'hypothèse du maître !

Nous voilà parvenus au terme de cette longue audition de témoins. Nous prions encore le lecteur de considérer que ces témoins appartiennent aux tendances les plus opposées : à l'Eglise orthodoxe, d'abord, puis au docétisme gnostique, enfin au judéo-christianisme le plus renforcé ; parmi ces témoins se trouve même un païen. Ce fait prouve à la fois l'antiquité très-reculée de l'écrit johannique et l'autorité universelle dont il jouissait déjà chez tous les partis ecclésiastiques peu après le milieu du II^e siècle.

Irénée mentionne, il est vrai, comme adversaire de notre évangile, une secte originaire d'Asie-Mineure qui se ré-

¹ De Massuet et même de Stieren.

² *Adv. Hær.*, II, 4. Comp. Tischendorf, *Wann wurden unsere Evang. verfasst*, p. ix.

³ Lipsius a objecté dans le *Journal de Hilgenfeld* que l'ouvrage d'Héracléon cité par Irénée pouvait être son commentaire sur Luc et non son commentaire sur Jean. L'expression : *les Eons d'Héracléon*, n'est pas favorable à cette supposition, puisque la théorie valentinienne des Eons se rattachait surtout au IV^e évangile.

pandit jusqu'en Italie. C'est probablement la même à laquelle Epiphane donne plus tard le nom d'*Aloges* (ἄλογοι, qui rejettent le Logos). Hilgenfeld allègue ce fait pour prouver que l'autorité du quatrième évangile n'était point encore aussi solidement établie qu'on le pense d'ordinaire. Mais en réalité ce fait prouve tout le contraire. Ces gens étaient des adversaires déclarés du fanatisme montaniste; ils avaient horreur des prétendus prophètes ou prophétesses dont se vantait cette secte; et par haine de la fausse inspiration ils rejetaient en bloc et l'Apocalypse avec ses révélations et le quatrième évangile avec sa promesse du Paraclet. Aussi Irénée les compare-t-il à ceux qui, par peur des hypocrites, renoncent à la communion fraternelle (*Adv. Hær.* III, 11, 9). Et à qui donc attribuaient-ils eux-mêmes ces deux écrits? A Cérinthe, le contemporain de Jean et son adversaire, à Ephèse. Peut-on trouver une preuve plus frappante du caractère de haute antiquité que tous, sans exception, reconnaissent à ces écrits? Ceux-là mêmes que des raisons dogmatiques empêchaient de les attribuer à Jean ne pouvaient se refuser à les dater de l'époque de Jean et du lieu où Jean avait vécu!

Il ne faut donc pas s'étonner qu'à la longue Baur soit demeuré seul fidèle à la position qu'il avait choisie, et que l'école entière ait commencé à battre en retraite pour en chercher une autre plus aisée à défendre. Avant de suivre les disciples dans ce mouvement rétrograde, nous devons examiner encore les raisons internes alléguées par le maître en faveur de la datée fixée par lui.

Qu'est-ce donc qui a pu engager Baur à placer à une époque si avancée du II^e siècle la composition du quatrième évangile et à se créer ainsi les insurmontables difficultés chronologiques que nous venons de constater? Il lui importait de mettre la composition de cet écrit en rapport

avec deux circonstances qui caractérisent cette époque : la dispute de la Pâque et la fondation de l'Eglise catholique. Cette relation était en effet l'un des principaux points d'appui de sa polémique contre l'authenticité de notre évangile. Cet écrit aurait, selon lui, mis fin à la longue lutte entre le judéo-christianisme et le paulinisme et donné par là le signal de la fondation de l'Eglise catholique¹. Et dans la dispute de la Pâque, ce serait lui qui aurait fait pencher la balance en faveur de Rome².

Quant au premier de ces deux points, il est difficile de croire que ce prétendu traité de paix, qui accordait tout à l'un des partis, celui de Paul, en dépassant même le spiritualisme paulinien, eût pu avoir l'influence *médiatrice* qu'on lui attribue.

Quant à la dispute de la Pâque, nous n'en parlerons ici qu'au point de vue qui nous occupe : la date de l'évangile johannique. Eusèbe rapporte, d'après Irénée, qu'au temps d'Anicet (155 à 166) Polycarpe vint à Rome et qu'ils s'entretenaient d'une différence relative à la Pâque. Les églises d'Asie-Mineure célébraient la sainte Cène de Pâques le 14 nisan au soir, après avoir jeûné durant toute cette journée, quel que fût le jour de la semaine sur lequel tombait cette date. C'était le soir même où, comme l'on sait, les Juifs célébraient le repas pascal. Les églises d'Occident et la plupart de celles d'Orient, au contraire, célébraient la communion pascale au matin du dimanche suivant, après avoir jeûné les jours précédents. Le choix de ce jour était évidemment déterminé par le souvenir de la résurrection. Cette différence de rite pouvait entraîner des conséquences pratiques choquantes pour le sentiment de l'unité chrétienne.

¹ *Das Christenth. u. die christl. Kirche der drei ersten Jahrh.*, p. 172-173.

² *Ibid.* p. 156-170.

Baur, mettant le rite asiatique en relation de dépendance avec l'époque du dernier repas de Christ et de l'institution de la sainte Cène chez les synoptiques, au soir du 14 nisan (le moment du repas pascal chez les Juifs), soutint que la narration johannique était calculée de manière à combattre à la fois le récit synoptique et le rite asiatique qui en découlait. Le quatrième évangile, en effet, plaçant la mort de Christ au 14 (Jean XIII, 1 ; XVIII, 28) et son dernier repas au soir du 13, ôte à ce repas tout caractère pascal, et en fait un repas ordinaire (comp. XIII, 2 : « un repas ayant eu lieu. »). Puis, l'institution de la sainte Cène ayant eu lieu le soir du 13, et non le soir du 14, le rite asiatique n'a plus de base, et Rome a vaincu.

Que répondre à cette explication ? N'est-elle pas trop ingénieuse pour être vraie ? Ne contraste-t-elle pas, par son caractère recherché, avec la simplicité du récit de Jean ? N'avons-nous pas constaté clairement que, s'il y a contradiction entre les deux récits évangéliques, celui de Jean mérite sans hésiter la préférence, et cela en vertu même de la narration synoptique ? Si l'auteur du quatrième évangile s'était permis d'altérer arbitrairement l'histoire au profit du rite occidental, ne devait-il pas comprendre que la conséquence de cette altération était de faire transporter au 13 la célébration de la Pâque chrétienne, mais nullement de la différer jusqu'au dimanche matin, selon le rite romain ? Et avec la même liberté sans bornes dont il usait, ne devait-il pas inventer quelque nouvelle circonstance propre à justifier plus positivement ce rite ? D'ailleurs, peut-on admettre qu'en célébrant la sainte Cène le 14 au soir, les églises d'Asie eussent réellement l'idée de célébrer le moment de *l'institution* de cette cérémonie ? Ce repas sacré ne se rapporte-t-il pas à quelque chose de plus grand que l'institution même de ce repas ? L'objet de cette cérémonie,

n'est-il pas la rédemption accomplie par la mort de Christ ? Et si l'on célébrait en Asie ce grand fait le soir du 14, n'était-ce pas en souvenir du jour de cette mort elle-même, ou du moins avec la pensée de se rattacher à la date du repas pascal israélite et de la délivrance d'Égypte, types de la rédemption chrétienne ?

Le rite asiatique ne doit donc être mis en aucune relation chronologique avec le jour du dernier repas de Christ ; et s'il est en relation avec celui de sa mort, ce fait s'élève en témoignage en faveur de la narration johannique, puisque c'est elle seule qui fixe la mort de Christ au 14. Nous demandons d'ailleurs quel chrétien eût pu se permettre d'altérer volontairement l'histoire des derniers jours de Jésus dans un but de politique ecclésiastique ! Dans la discussion qui a eu lieu dès 170 au sein même des églises d'Asie, on s'est appuyé, pour défendre la célébration de la fête au soir du 14 selon le rite établi, sur l'évangile de Matthieu. (Voir le passage cité plus haut d'Apollinaire.) Cela prouve-t-il en quelque manière que cet évangile n'ait paru qu'à cette époque, comme machine de guerre ? Et de ce que les défenseurs du rite romain auraient pu tirer parti du quatrième évangile pour combattre le rite asiatique, on concluerait que cet écrit a été composé dans ce but même ! Non ; ce n'est pas la dispute sur la Pâque qui a provoqué la composition de l'un pas plus que de l'autre de ces évangiles ; c'est leur présence et leur autorité dans l'Eglise qui a tout naturellement influé sur le cours de la dispute.

Nous suivons l'école de Baur dans son recul, et nous nous plaçons en face de la seconde position à laquelle elle s'est arrêtée.

II

130 à 155.

Volkmar : 155 ; *Zeller* (depuis 1853), et *Scholten* (depuis 1867) : 150 ; *Hilgenfeld* (*Introduction*, 1875) : 130 à 140. *Keim* (depuis 1875) : 130.

Nos moyens de contrôle sont ici Justin Martyr, le montanisme, la gnose valentinienne et Marcion.

Il ne nous reste de JUSTIN que trois ouvrages, tous trois d'un caractère apologétique : deux *Apologies* adressées au sénat romain et le compte-rendu d'une discussion publique que Justin soutint à Ephèse contre un savant juif, le *Dialogue avec Tryphon*. On plaçait ordinairement, depuis le travail de Semisch, la composition de la grande *Apologie* en 138. Des travaux plus récents, parmi lesquels celui de Volkmar¹ est le principal, ont engagé les savants à la placer en 147. La petite *Apologie* paraît n'être qu'un supplément de la première et doit l'avoir suivie de près. Le *Dialogue* est postérieur à l'une et à l'autre. Justin a été exécuté à Rome en 166. Keim place les *Apologies* vers 160 seulement, et le *Dialogue* un peu plus tard, mais par des raisons qui ne sont nullement convaincantes. On sait combien est débattue depuis un siècle la question des relations de Justin avec nos évangiles. En 1848, Zeller se décida à admettre enfin l'emploi de Luc par Justin ; en 1850, Hilgenfeld y ajouta celui de Matthieu ; puis, en 1854, celui de Marc. Credner en 1860, et Scholten en 1867, reconnurent celui des trois synoptiques ; et le premier, enfin, celui de Jean. Hilgenfeld, dans son *Introduction*, a fini par l'admettre aussi : « Nous trouvons la première trace de l'évangile de Jean chez les

¹ *Theolog. Jahrbüch.*, 1855.

1^{er} Vol.

orthodoxes, et, quoique d'une manière isolée et subordonnée, chez Justin Martyr depuis 147¹. » Pour Keim, la question ne fait pas l'objet d'un doute. « Il est facile de montrer, dit-il, que le Martyr avait sous les yeux toute une série de passages johanniques². »

Et d'abord, comme le dit Weizsäcker, les écrits de Justin sont pleins d'échos de la doctrine du Logos chez Jean. *Apol.* II, 6 : « La Parole (ὁ λόγος), qui était avec Dieu (ἔσθ' ὁ θεός), lorsqu'au commencement il créa toutes choses par elle. » *Apol.* I, 45 : « La première puissance, après Dieu, le Père et le Maître de tous, est le Fils, la Parole qui, ayant été faite chair d'une certaine manière, devint homme (ὁ λόγος ὃς τίνα τρόπον σαρκωποιηθεὶς ἀνθρώπος γέγονεν). » *Dial.* c. 105 : « Jésus est appelé Fils unique du Père de toutes choses (μονογενὴς τῷ πατρὶ τῶν ὅλων). » Et autres passages semblables.

Les écrits de Justin présentent en outre des citations d'un caractère très-varié. *Dial.* c. 88 : « Et il [Jean-Baptiste] criait lui-même : « Je ne suis pas le Christ, mais la voix de celui qui crie. » *Comp.* Jean I, 21-23. — *Apol.* I, 63, Justin dit des Juifs que « c'est avec raison qu'il leur a été reproché, et par l'Esprit prophétique et par le Christ lui-même, de ne connaître ni le Père ni le Fils (ὥς οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν). » On reconnaît l'écho des paroles que Jésus adresse aux Juifs Jean VIII, 19 : « Vous ne connaissez ni moi ni mon Père. » XVI, 3 : « Ils vous feront ces choses parce qu'ils n'ont connu ni mon Père ni moi. » Que penser de l'impartialité de Zeller, qui préfère voir dans cette parole de Justin une allusion à Matth. VI, 27 : « Personne ne connaît le Fils que le Père, ni le Père que le Fils ; » lors même que cette dernière parole n'est

¹ *Einleit.* in das N. T., p. 734.

² *Gesch. Jesu*, t. I, p. 138.

qu'une maxime qui ne se rapporte point spécialement aux Juifs et qu'elle exprime plutôt une impossibilité qu'une faute. Le passage le plus connu et le plus discuté est celui qui se lit *Apol.* I, 61 : « Le Christ a dit : *Si vous ne naissez de nouveau* (ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε), *vous n'entrerez point dans le royaume des cieux*. Or il est clair pour chacun qu'il est impossible que ceux qui sont nés une fois rentrent dans le sein de celles qui les ont enfantés. » Comme il y a quelques différences avec le texte de Jean (2^e personne du pluriel au lieu de la 3^e du singulier ; *naître de nouveau*, ἀναγεννηθῆναι, au lieu de *naître d'en-haut*, γένεσθαι ἄνωθεν ; *entrer dans* au lieu de *voir* ; *le royaume des cieux* au lieu de *le royaume de Dieu*), et que cette même parole se trouve citée dans les *Récognitions clémentines* (VI, 9¹) et dans les *Homélies clémentines* (XI, 26²), avec des déviations analogues, on prétend, dans l'école de Tubingue, que nous avons ici une citation, non de l'évangile de Jean, mais de l'évangile des Hébreux, dans lequel se serait trouvée une parole analogue à Matthieu XVIII, 3 : « En vérité, je vous dis que si vous ne changez et ne devenez comme des enfants, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux. » On peut expliquer de plusieurs manières la relation de ces trois citations avec le passage de Jean³. Peu importe. Il est impossible,

¹ *Amen dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna cælorum.*

² Οὕτως ἡμῖν ὥμοσεν ὁ προσήτης εἰπὼν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσελθῆτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. (Si vous ne naissez de nouveau par l'eau vivante au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit, vous n'entrerez pas, etc.).

³ L'explication la plus naturelle me paraît être celle-ci : Justin et l'auteur des *Récognitions* citent Jean chacun d'une manière indépendante ; Justin, non sans être sous l'influence du passage de Matthieu (la 2^e pers. et le pluriel). L'expression « royaume des cieux, » chez tous les deux, provient de l'emploi habituel qu'ils

en lisant la réflexion de Justin qui suit la parole de Jésus, de ne pas reconnaître la reproduction de l'objection de Nicodème : « Comment un homme peut-il naître quand il est vieux ? Peut-il rentrer dans le sein de sa mère et naître une seconde fois ? » C'est plus que de l'arbitraire, dit avec raison Weizsäcker, que de supposer ici une autre source à nous inconnue¹.

L'un des passages les plus importants se trouve dans le *Dialogue* (c. 25) : « J'ai montré précédemment qu'il était le Fils unique du Père de toutes choses, son Logos et sa puissance, né de lui-même, et ensuite fait homme par le moyen de la vierge ; *ainsi que nous l'avons appris par les Mémoires* (μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἐκ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, ἐδήλωσα). » Scholten objecte que Justin dit : *fait homme*, tandis que Jean dit : *fait chair*. Comme s'il n'employait pas aussi dans une foule de passages l'expression *σαρκοποιηθείς* (*ayant été fait chair*). Ce qui donne à ce passage une valeur particulière, c'est que Justin déclare avoir appris par les *Mémoires apostoliques* dont il se servait la nature et la préexistence divine de Jésus, ainsi que son incarnation ; cette déclaration expresse ne saurait s'appliquer qu'aux enseignements du quatrième évangile. Hilgenfeld pense que l'expression : « *ainsi que nous l'avons appris*, » peut se rapporter exclusivement à cette seconde partie de la proposition précédente : « et plus tard fait homme. »

font de Matthieu, l'évangile dont on se servait le plus. L'auteur des *Homélies clémentines*, qui vivait à Rome en 160 et qui avait en mains Jean (voir plus haut), les *Reconnitions* et peut-être aussi Justin, écrit sous l'influence de ces différentes sources, en se servant en outre de la formule du baptême, Matth. XXVIII.

¹ *Untersuchungen*, p. 228.

Comme si ces derniers mots, aussi bien que le premier participe (γεννημένος), n'étaient pas l'attribut du verbe ἦν qui précède. Il y a évidemment une proposition unique, comme il y a un verbe unique; et c'est sur cette proposition toute entière que porte la formule : « *ainsi que nous l'avons appris* ¹. »

Volkmar a bien dû finir par céder à l'évidence et par reconnaître une relation de dépendance entre Justin et Jean. Mais les écrivains de cette école sont-ils jamais à bout d'expédients? La relation littéraire une fois constatée, il la renverse soudain, et selon lui c'est l'auteur du IV^e évangile qui a copié Justin. Keim a fait justice de cette hypothèse : « Qui peut penser sérieusement à faire de l'auteur génial et original de l'évangile le disciple d'un esprit aussi médiocre, compilateur, dépendant, pauvre de style, que le Martyr! » La théologie de l'auteur du quatrième évangile est nette, indépendante, reposant purement sur la conscience religieuse et l'impression immédiate produite par la personne de Jésus, tandis que, comme l'a montré Weizsäcker², le trait caractéristique de Justin est de servir de trait d'union entre la pensée chrétienne et les spéculations en cours en dehors du christianisme. Quand on voit Justin expliquer que le Logos sort du Père comme un feu est allumé par un autre feu, sans que celui-ci en soit diminué, prouver qu'il diffère du Père *par le nombre*, mais non *par la pensée*, faire en un mot de longues dissertations théologiques sur le Logos, on ne comprend pas qu'il puisse venir à l'esprit d'un critique sensé de faire de Justin l'antécédent et de

¹ Comp. Riggenbach, *Zeugnisse*, p. 85 et 86, où il montre à Hilgenfeld, par un exemple frappant tiré d'une construction analogue, comment il use de deux poids et de deux mesures, selon son intérêt du moment.

² *Jahrb. für deutsche Theol.*, 1867.

Jean le conséquent. Le prologue de Jean, c'est la révélation primordiale du Logos, dans sa majesté immédiate; les écrits de Justin, ce sont les premiers essais d'analyse rationnelle du contenu de cette révélation.

Arrêtons-nous encore un moment en présence de ces écrits que Justin cite jusqu'à dix-huit fois, et où il puise en grande partie sa connaissance des faits évangéliques. Il les désigne du nom de *Mémoires des apôtres* (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων). Car, écrivant au sénat romain ou s'entretenant avec un Juif, il ne peut se servir du terme d'*évangiles*, inusité hors de l'Eglise, et il est bien obligé d'emprunter l'expression dont il a besoin, à la littérature profane. Chacun connaissant les ἀπομνημονεύματα de Xénophon, c'est à cette dénomination qu'il a recours¹. Cependant, une fois, dans la seconde *Apologie*, il ajoute cette explication : « les Mémoires qui portent le nom d'évangiles (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια). » Et nous avons vu en effet que la science moderne a constaté que, parmi ces écrits, se trouvaient réellement nos trois synoptiques, auxquels nous pouvons ajouter, après ce qui précède, l'évangile johannique. Ce recueil de Mémoires évangéliques comprenait-il encore quelque autre écrit, l'évangile des Hébreux, par exemple? Cela est possible, et ainsi s'expliqueraient les quelques traits cités par Justin, qui ne sont pas tirés de nos évangiles canoniques. Mais évidemment les documents principaux de ce Père étaient nos quatre évangiles, ceux au moyen desquels Tatien a essayé, peu après la mort de son maître, de composer dans son *Diatessaron* une narration unique. Dans le *Dialogue avec Tryphon*, Justin s'exprime ainsi, à l'occasion d'un fait raconté par lui : « Dans les Mémoires que je dis avoir

¹ C'est par la même raison que Justin substitue au nom technique de *baptême* le terme ordinaire de *bain*, à celui de *dimanche* celui de *jour du Soleil*.

été composés *par les apôtres et par ceux qui les ont accompagnés.* » Cette explication suppose au moins *deux* évangiles provenant d'apôtres et *deux* autres provenant de compagnons d'apôtres. On voit combien elle s'applique exactement à notre recueil canonique.

Et que dit Justin sur l'emploi de ces écrits, au temps où il écrivait? L'usage qu'il en faisait lui-même était-il un usage purement privé? Nullement. Il raconte qu'on les employait chaque dimanche dans le culte public : « Le jour appelé du Soleil, tous ceux qui habitent dans les villes et dans les campagnes se réunissent, et on lit les Mémoires des apôtres et les écrits des prophètes, autant que le temps le permet. » (*Apol.* I, 67.) Ce recueil d'évangiles était donc reçu dans les églises. On le lisait publiquement à côté et à l'égal de l'Ancien Testament. Or qu'on se rappelle bien qu'il s'agit d'un temps où les usages ecclésiastiques reposaient sur des traditions consacrées par l'antiquité; et l'on comprendra ce qu'implique la présence constatée de l'évangile johannique dans un recueil d'évangiles qui, vers 150, était lu publiquement et périodiquement dans les assemblées chrétiennes! Et l'on voudrait persuader au monde que l'évangile johannique n'a été composé que vers 150! On comprend que Scholten, Zeller, Volkmar, épuisent toutes les ressources de leur esprit inventif pour détourner un coup qui renverse leur hypothèse! Reste Hilgenfeld, qui, plus prudent, remonte de 150 à l'époque de 130 à 140. Mais cette légère différence suffirait-elle pour parer ce coup? Quoi! les évangiles, y compris celui de Jean, étaient reçus et lus, comme livres sacrés, à l'égal de ceux des prophètes, dans les églises dont Justin décrit le culte devant le sénat romain, et cet évangile de Jean n'aurait existé que depuis une quinzaine d'années!

L'ÉPÎTRE A DIOGNÈTE, souvent placée parmi les œuvres

de Justin Martyr auquel elle est encore attribuée par Otto, présente un grand nombre d'expressions et de phrases qui trahissent l'emploi du quatrième évangile. Le Seigneur y est appelé « le Logos, le Fils unique, la vérité; » il est « le créateur du monde; » il a été « envoyé par Dieu aux hommes non pour juger, mais pour sauver; » les chrétiens « habitent dans le monde, mais ne sont pas du monde, » etc. Seulement, l'époque de la composition de cet écrit est fort incertaine. M. Reuss la place vers 135; Nitzsch, entre 110 et 125; c'est la date la plus reculée; d'autre part, Hilgenfeld descend jusqu'au temps de Marc-Aurèle (161 à 180); Keim et Lipsius, jusqu'à 180; Overbeck va même jusqu'au IV^e siècle. La fraîcheur et la verve qui distinguent cet écrit, nous paraissent lui assigner sa place à l'époque où le christianisme entra en contact avec la partie cultivée de la société grecque et romaine, ainsi dans le premier tiers du II^e siècle. Mais nous renonçons à tirer de ce livre aucune conséquence critique.

Le MONTANISME apparaît, au milieu du II^e siècle, en Phrygie, comme une réaction destinée à remédier à l'insuffisance de l'épiscopat officiel, ainsi qu'au relâchement de la discipline et des mœurs chrétiennes. Mais cette réaction était livrée aux souffles capricieux de l'inspiration, à laquelle prétendaient les prophètes et les prophétesses de la secte. Scholten a mis l'apparition de notre évangile en rapport avec cette réaction. L'auteur accepterait du montanisme la permanence du don de prophétie dans l'Eglise et le rôle du Saint-Esprit comme Paraclet, remplaçant Jésus; mais, d'autre part, il écarterait les rêveries millénaires des prophètes montanistes et purifierait le mouvement de ses éléments fanatiques. Mais où trouver dans le quatrième évangile rien qui témoigne d'un rapport spécial à un mouvement de ce genre? Où l'auteur met-il dans la bouche de

Jésus une parole qui fasse pressentir un déclin futur de la vie et des mœurs chrétiennes? Où un mot qui tende à mettre l'Eglise en garde contre le mécanisme d'un ministère officiel? La venue prochaine de l'Esprit est annoncée d'une manière essentiellement identique aux promesses renfermées dans les synoptiques et sans la moindre allusion à un mouvement réactionnaire du genre montaniste. Une construction aussi grandiose que celle de l'histoire de Christ dans le quatrième évangile ne peut avoir été motivée par une cause aussi mesquine. Théodoret affirme que Montan se nommait lui-même *Paraclet*, *Logos*, *Epoux*. S'il en est ainsi, l'emploi de notre évangile par ce fondateur de la secte est évident. Or c'est vers 140 que parut Montan. A cette époque — nous venons de nous en convaincre par les citations de Justin — notre évangile était déjà répandu et lu publiquement dans les églises. Ce n'est donc pas notre évangile qui a été provoqué par le montanisme; c'est le montanisme qui s'est appuyé sur notre évangile pour lutter contre le dépérissement de l'Eglise établie¹.

Scholten met également la composition de notre évangile en relation avec l'apparition de l'hérésie gnostique de VALENTIN. Mais c'est surtout Hilgenfeld qui a attaché son nom à cette explication de l'origine de l'écrit johannique. Valentin arriva à Rome au temps d'Ilyginus, nous dit Eusèbe, c'est-à-dire entre 136 et 140; il doit être mort en Chypre vers 160. On remarque les plus grands rapports entre sa terminologie et celle de notre évangile. Les puissances célestes sortant par paires de l'abîme éternel, selon sa théorie, portaient des noms que l'on retrouve à peu près tous dans le prologue johannique ou dans le reste de l'évangile : *Logos* (λόγος),

¹ Keim en juge de même : « Le montanisme a tiré ses idées de l'Eglise environnante, et celle-ci pouvait déjà se trouver sous les influences du quatrième évangile. » *Gesch. Jesu*, t. I, p. 154-155.

lumière (φῶς), vérité (ἀλήθεια), grâce (χάρις), vie (ζωή), Fils unique (μονογενής), Paraclet (παράκλητος). Ici se présente la question de savoir quelle est la source : Jean ou la gnose. Car une coïncidence fortuite est inadmissible. Les raisons en faveur de la priorité de l'évangile sont celles-ci : Les termes communs sont employés dans le prologue de Jean dans leur sens simple et naturel, j'ajouterai biblique, en ce sens que la plupart d'entre eux appartiennent déjà à la langue de l'Ancien Testament, tandis qu'ils apparaissent chez Valentin dans un sens artificiel, guindé, comme dénominations des acteurs fantastiques d'un drame mythologique. Dans ces conditions, la question de priorité se résout sans peine. « Tout conduit à admettre, dit Bleek, que les gnostiques se servaient de ces expressions qu'ils rencontreraient dans un écrit considéré, comme de points d'appui destinés à soutenir leur système spéculatif¹. » D'ailleurs, comment par cette série indéfinie d'émanations qui, comme dit Keim, fraient à l'être infini l'accès du monde, expliquer cette notion de la charité du Père qui s'approche du monde en son Bien-Aimé et lui communique la vie éternelle ! Et comment se figurer un instant que cette seconde intuition soit une imitation ou même une *correction* de la première !

Les Pères, enfin, attestent unanimement que le procédé de cette secte consistait non à fabriquer des écrits sur leur système, mais à adapter aussi bien que possible leur système aux écrits scripturaux. « Valentin se sert, dit Tertullien, de l'*instrument* (le recueil sacré) *tout entier* ; il n'a pas composé les Ecritures sur sa doctrine, mais sa doctrine sur les Ecritures. » (*De præscr. hæret.* c. 38.) C'est ce qui le distinguait de Marcion, qui falsifiait les écrits sacrés

¹ Voir cette même idée éloquemment développée par Keim, *Gesch. Jesu*, t. I, p. 152.

pour les adapter à sa doctrine. Irénée dit la même chose : « Les disciples de Valentin se servent, de la façon la plus complète, de l'évangile selon Jean, pour démontrer leurs syzygies (paires d'Eons) » (*Adv. Hær.* III, 11, 7). Enfin, nous possédons des citations de notre évangile attribuées à Valentin lui-même. Hippolyte rapporte de lui, dans les *Philosophumena* (VI, 35), qu'il dit (φησί) : « Tous les prophètes et la loi ont parlé d'après le demiurge, le Dieu insensé ; c'est pourquoi le Sauveur dit : Tous ceux qui ont été avant moi sont des voleurs et des brigands. » (Comp. Jean X, 8.) Et d'après VI, 33, la dénomination johannique du démon : « le prince de ce monde (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου), » était employée par Valentin. On répond, il est vrai, que ces citations n'appartiennent pas sûrement au chef de l'école, mais peut-être à ses disciples, qui ont écrit dans un temps postérieur à l'apparition de l'évangile. La confusion entre le maître et les disciples n'est pas impossible sans doute ; cependant Hippolyte paraît bien vouloir citer un écrit de Valentin lui-même : « *il dit.* » Mais dans tous les cas, sans insister sur une citation isolée, comment l'ensemble du système au moins ne procéderait-il pas du chef de l'école ? Peut-on croire que Valentin arrivât d'Egypte à Rome pour y donner un enseignement public sur le christianisme sans posséder un système arrêté dans ses lignes principales ? Basilide exposait à Alexandrie un système complet de philosophie chrétienne ; Valentin arrivait d'Orient pour en faire autant. Et ce qui fait le fond de son gnosticisme, le grand drame des émanations, ne serait pas sa conception ! Cette supposition est historiquement inadmissible. Aussi Heinrici termine-t-il son étude approfondie sur le rapport de la gnose valentinienne à nos écrits sacrés¹

¹ G. Heinrici, *die valentinianische Gnosis und die heil. Schrift.*

par cette conclusion : « Du mode de citation pratiqué, il ressort avec évidence que les Valentiniens employaient l'Écriture comme une autorité universellement reconnue ; qu'elle possédait par conséquent cette autorité antérieurement à l'apparition du système... L'emploi que faisaient de l'Écriture les Valentiniens prouve [en particulier] que l'évangile de Jean et les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens étaient des écrits reconnus et employés comme écrits apostoliques déjà dans la première moitié du II^e siècle. » Il n'est plus possible, en face de ce fait, de placer la composition de ces écrits vers 140, ni même vers 130.

Eusèbe place l'arrivée de MARCION à Rome après la mort d'Hyginus, ainsi après 140. Il venait d'Asie, où il paraît déjà avoir déployé ses talents comme hérésiarque. Il avait été excommunié par son père, évêque de Sinope, pour un fait scandaleux. La biographie de Manès par Fihrist, récemment publiée par Flügel¹, place l'apparition de Marcion dans la première année d'Antonin, ainsi de 138 à 139; ce qui concorde à peu près avec la donnée d'Eusèbe. Harnack² a même rendu probable, par une foule de données patristiques combinées, que Marcion était réellement plus ancien que Valentin et Basilide, et que Clément d'Alexandrie ne s'était point trompé en affirmant la priorité de Marcion, comme il le fait *Strom.* VII, 17. Marcion serait par conséquent le premier des grands hérésiarques du II^e siècle ; et ce ne serait pas pour rien que Polycarpe l'aurait apostrophé du nom de « premier-né de Satan (πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ) »³. L'évangile dont il se servait était un Luc mutilé ; il en avait retranché comme interpolations judaïques, dues au christianisme inintelligent des Douze,

¹ *Mani, seine Lehren und seine Schriften*, 1862.

² *Zeitschrift für histor. Theol.*, 1874.

³ Voir Luthardt, p. 83 et 84.

tout ce qui tendait à faire du Dieu créateur et du Dieu rédempteur un seul et même Dieu. Car à ses yeux, la nature était en contradiction avec la grâce, et la justice légale avec la charité évangélique. Il niait la réalité du corps de Christ et enseignait que Jésus était descendu directement du ciel sur la terre, sans avoir passé par une naissance corporelle. Connaissait-il d'autres évangiles que son Luc expurgé? Dans son traité *de carne Christi* (c. 2), Tertullien l'apostrophe ainsi : « Toi qui, lorsque tu étais chrétien, es déchu *en retranchant ce que tu avais cru précédemment*, comme tu l'avoues toi-même dans une certaine lettre ¹. » Ce « retranchement » (littéralement : par voie de déchirement, *rescindere*) portait-il sur la doctrine chrétienne en général, qu'il avait reniée, ou sur des écrits sacrés qu'il avait soit rejetés, soit mutilés, après les avoir acceptés jadis? Certainement, le terme latin s'applique plus naturellement à des documents qu'à des doctrines. Mais pour arriver à la certitude sur ce point, il faut comparer deux autres passages du traité de Tertullien contre Marcion : *Adv. Marc.* IV, 3 : « Marcion, trouvant l'épître aux Galates, dans laquelle Paul accuse les apôtres eux-mêmes de ne pas marcher dans la vérité de l'Evangile et reproche en même temps à certains faux apôtres de pervertir l'Evangile, s'efforce de détruire par là la confiance aux évangiles qui sont publiés sous le nom des apôtres et aussi d'hommes apostoliques, afin de faire porter sur le sien la foi qu'il ôte à ceux-là. » Marcion connaissait donc, d'après Tertullien, d'autres évangiles que le sien, dont les uns provenaient d'apôtres, les autres d'hommes apostoliques. Et c'était du passage Gal. II qu'il se servait pour détruire leur autorité. Or quels apôtres ou aides

¹ *Qui cum fuisses [christianus], excidisti, rescindendo quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistola.*

apostoliques sont désignés Gal. II? Jacques, Céphas et Jean (v. 9). L'argumentation de Marcion suppose donc l'existence de l'évangile de Jean et peut-être celle de l'évangile de Marc, comme provenant de Pierre. Cette conclusion est confirmée, en ce qui concerne l'évangile de Jean, par cette parole du premier traité cité : « Si tu n'avais pas *rejeté* les écrits contraires à ton système, l'évangile de Jean serait là pour te convaincre » (*de carne Christi*, c. 3). Il paraît assez évident par tous ces passages que Marcion avait jadis possédé et admis l'évangile de Jean, et qu'il l'avait ensuite rejeté, ne gardant que celui de Luc, qu'il avait trouvé moyen d'accommoder à son système.

Mais Volkmar, puis MM. Réville et Renan, demandent pourquoi Marcion n'a pas plutôt choisi, si déjà il existait, l'évangile de Jean qui convenait parfaitement à son spiritualisme antinomien? Cette question témoigne d'une singulière inintelligence du quatrième évangile. Rien n'est plus étranger à la pensée johannique, nous l'avons constaté, que cet antinomisme violent et ce docétisme qui sont les traits caractéristiques du système de Marcion. D'après le quatrième évangile, le monde est entièrement fait par le Logos; et Marcion en attribue la création à un démiurge borné! En venant dans le monde au sein d'Israël, Jésus vient *chez les siens*; et le monde, et les Juifs eux-mêmes, d'après Marcion, sont d'une origine anti-divine! Jésus a été fait chair; et Marcion lui refuse un corps! Jésus avait, d'après notre évangile, une mère et des frères; et Marcion nie sa naissance! Pour croire en Jésus, il faut croire aux écrits de Moïse qui rendent témoignage du Christ; et Marcion établit une opposition radicale entre la loi et l'Évangile. Les témoignages que se rend Jésus sont d'un bout à l'autre l'application des symboles théocratiques; et Marcion fait de l'ancienne et de la nouvelle alliance les œuvres de deux

divinités opposées ! Voilà comment le quatrième évangile convenait au système de Marcion ! Il aurait dû, pour l'employer, le mutiler à chaque chapitre ; il a préféré le retrancher d'un coup.

Nous joignons aux deux grands hérésiarques Valentin et Marcion, celui qui paraît avoir été, à Alexandrie, le prédécesseur de Valentin, BASILIDE. Il doit être mort, d'après Jérôme (*De viris illustribus*, c. 21), après 132. Eusèbe place le temps de son activité sous Adrien (117 à 138). M. de Groot, dans son intéressant travail sur Basilide (p. 4), a fait ressortir le passage suivant des *Philosophumena* d'Hippolyte : « Basilide et Isidore, son vrai fils et disciple, disent que Matthias leur a communiqué de vive voix des doctrines secrètes qu'il avait reçues du Sauveur dans des instructions particulières. » Il résulterait de ce passage que Basilide, s'il ne voulait pas être immédiatement taxé de mensonge, devait avoir été contemporain de Matthias, ce douzième apôtre, nommé pour remplacer Judas, et que, par conséquent, il vivait déjà dans le I^{er} siècle. C'est ce que confirme le rapport d'Épiphane (*Hær.* XXIII, 1-7 ; XXIV, 1), d'après lequel avant d'arriver à Alexandrie, Basilide avait déjà enseigné à Antioche. Il avait pu dans cette capitale de la Syrie rencontrer l'apôtre Matthias ; de ce contact il tirait le droit de placer son système sous sa garantie¹. Si donc Basilide avait fait usage de notre évangile, les citations d'un tel écrivain placeraient la composition de l'écrit johannique au plus tard dans les premières années du II^e siècle.

On comprend que l'école moderne devait déployer toutes ses forces pour éliminer un fait qui, plus sérieusement

¹ Hilgenfeld, *Einkl.* p. 48, préfère admettre qu'il n'y avait rien de fondé dans l'assertion de Basilide et qu'il avait simplement exploité le livre intitulé *Traditions de Matthias*. Mais cela supposerait que ce livre était la propriété privée de Basilide et d'Isidore.

que les précédents, contredit ses assertions les plus chères.

D'après Origène (Hom. I sur Luc), Basilide s'était déjà permis d'écrire un *évangile selon Basilide*¹. Cette donnée est confirmée par Jérôme dans le prologue de son Commentaire sur Matthieu. Il paraît même qu'il avait écrit un ouvrage exégétique sur l'évangile en 24 livres. Clément d'Alexandrie nous en a conservé quelques passages. Dans les *Stromates* (livre IV), il s'exprime ainsi : « Basilide dit dans le 23^e livre de ses Commentaires². » Il fut réfuté par Agrippa Castor, sous Adrien³. L'expression de Clément permet difficilement d'identifier ces deux ouvrages de Basilide. Il ne paraît pas non plus que l'*évangile*, commenté par lui dans le second, fût la doctrine évangélique, en général ; ce devait être un ouvrage évangélique, un évangile proprement dit ; car le terme d'*exégèse* ne s'applique qu'à un texte écrit. Ce texte aurait-il été l'évangile de Basilide lui-même ? Ce sens est peu probable en soi. Le terme l'*évangile* dans la bouche d'Agrippa Castor ne peut désigner que le recueil évangélique reçu dans l'Eglise. D'après cela, quand Hippolyte, dans les *Philosophumena*, cite Basilide en ces termes, VII, 22 : « Et c'est ici, dit-il [Basilide], ce qui est dit dans les évangiles : « C'était la lumière véritable qui éclaire tout homme » (Jean I, 9), et VII, 27 : « Que chaque chose ait son temps propre, dit-il [Basilide], c'est ce que le Sauveur déclare suffisamment dans ces mots : Mon heure n'est pas encore venue » (Jean II, 4) ; il est

¹ Ἦδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλείδης γράψαι κατὰ Βασιλείδην εὐαγγέλιον.

² Ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῶν ἐξηγητικῶν.

³ Eusèbe, *H. E.* IV, 7, 7 : « Jusqu'à nous est parvenu un ouvrage d'Agrippa Castor, écrivain illustre de ce temps-là. C'est une réfutation très-solide de Basilide... dans laquelle il rappelle que celui-ci a écrit 24 livres sur l'évangile. »

bien difficile de ne pas voir là des citations textuelles, tirées de ces Commentaires de Basilide sur les évangiles. On objecte que l'on ne peut se fier à l'exposé du système de Basilide chez Hippolyte; que ce Père donne à ce système une autre teinte qu'Irénée. D'après ce dernier, Basilide aurait été dualiste; d'après le premier, au contraire, panthéiste; d'où il résulterait qu'Hippolyte aurait travaillé sur des écrits de l'école de Basilide datant d'une époque postérieure. Mais si même cette différence devait se résoudre aux dépens d'Hippolyte, cela n'empêcherait pas que des citations particulières, telles que celles que nous venons de rappeler, fussent exactes. M. de Groot fait remarquer, non sans raison, une différence dans la manière dont ce Père cite Valentin et Basilide. Quand il cite le premier, il dit : « *Valentin et ses successeurs... l'école de Valentin; l'école des Valentiniens... disent.* » Car Valentin fut dès le début de son œuvre entouré de toute une école de penseurs indépendants qui, après avoir été ses disciples, devinrent ses successeurs et développèrent le système commun. Il n'en fut pas ainsi de Basilide, qui n'eut pour successeur, à l'exception de son fils Isidore, aucun penseur original capable de retravailler d'une manière indépendante, les idées du maître. Aussi Irénée le cite-t-il en disant tout court : « Basilide dit » (*Adv. Hær.* I, 24; II, 35); et Hippolyte oppose-t-il l'école de Valentin au système de Basilide¹. Weizsäcker relève aussi ce fait : que quand Hippolyte cite un *écrit*, il le fait sous la forme du discours direct, en introduisant la citation textuelle par le mot : *il dit* (φησὶ), tandis que lorsqu'il cite les opinions d'une école, il le fait sous la forme du discours indirect avec la formule

¹ « Mais comme je pense avoir exposé suffisamment les vaines doctrines... des successeurs de l'école valentinienne, voyons aussi ce que dit Basilide. »

ils disent que (λέγουσιν). Or, dit Weizsäcker, les citations de Basilide appartiennent à la première classe et paraissent ainsi empruntées d'une manière suivie à un écrit qu'Hippolyte a sous les yeux.

Quand nous réunissons tous ces faits, nous ne pouvons plus douter que nous n'ayons ici des citations textuelles des ouvrages mêmes de Basilide. C'est ce que, comme critique indépendant de tout préjugé d'école, reconnaît Weizsäcker : « On ne saurait douter que nous n'ayons ici des citations d'un écrit de Basilide dans lequel l'évangile johannique était employé » (p. 233).

L'esprit de parti peut sans doute méconnaître la valeur de ces faits. Mais, aux yeux du simple historien, ils suffisent pour écarter la possibilité de la composition de notre évangile après l'an 130.

Hilgenfeld a cherché à appuyer l'opinion contraire sur quelques indices internes. Il voit dans le passage de Jean V, 43 : « Je suis venu au nom de mon Père et vous ne me recevez pas ; si un autre vient en son propre nom, vous le recevrez, » une allusion au faux Messie Barkochébas et trouve cette explication confirmée par XVI, 2 : « Le temps vient où quiconque vous fera mourir croira rendre un culte à Dieu, » parole qui rappellerait les horribles persécutions de ce faux Messie contre les chrétiens. Avec de pareilles preuves, il ne serait pas difficile de démontrer que les écrits du Nouveau Testament sont tous postérieurs au temps de la Réformation, parce qu'il n'y en a pas un seul dans lequel on ne puisse trouver une parole applicable, si l'on veut, à quelque circonstance de cette grande crise ecclésiastique. L'histoire judaïque ne compte pas moins de 64 faux Messies antérieurs à Barkochébas, et les persécutions des Juifs contre les chrétiens n'ont pas commencé sans doute en l'an 132 ! Les martyres d'Etienne (en 36 ou 37) et des deux Jacques (en 44 et 62) en font foi.

Les preuves de Keim en faveur de cette date de 130 ne valent guère mieux. Il cite l'emploi des synoptiques dans le quatrième évangile. Mais si nos évangiles synoptiques existaient avant l'an 80, comme le reconnaissait encore il y a quelques années Holtzmann lui-même¹? Il cite la romanisation de la Judée, la substitution du culte en esprit et en vérité aux cultes de Jérusalem et de Garizim. Tout cela ne le conduisait précédemment que jusqu'à 110 à 115; pourquoi tout à coup aujourd'hui jusqu'à l'an 130? Et en quoi les faits cités forcent-ils à dépasser l'an 100? Le premier était consommé avant l'an 70, l'autre dans cette année-là. Keim allègue encore l'affaiblissement de l'attente de la Parousie que l'on observe dans notre évangile. Mais la première épître (du même auteur) n'est-elle pas remplie de cette attente? Et d'ailleurs, pourquoi ce relâchement n'aurait-il pas eu lieu vers la fin du I^{er} siècle, aussi bien qu'au commencement du II^e? Quant à la polémique contre certaines hérésies gnostiques dans la première épître, elle ne prouve absolument rien. Nous montrerons qu'à la fin du I^{er} siècle il y avait déjà assez d'occasions de combattre la gnose naissante.

Mais voici une découverte plus grave. Notre évangile omet le récit de Simon de Cyrène portant la croix. D'où peut provenir dans cet écrit cette omission, sinon de ce que Basilide exploitait à son profit ce trait des synoptiques et prétendait que les Juifs, trompés, avaient crucifié Simon au lieu de Jésus, qui, pendant ce temps, se moquait d'eux! C'est là ce qui doit prouver que notre évangile a été composé après Basilide! Nous n'avons à répondre à cela qu'une chose : c'est que si l'on veut décrier la critique, il n'y a pas de meilleur moyen que d'user de tels arguments.

¹ *Die synopt. Evangelien*, p. 414.

Keim se chargera-t-il de trouver une raison analogue pour toutes les omissions que l'on trouve dans le récit du quatrième évangile? Le trait de Simon de Cyrène avait déjà été raconté trois fois dans les évangiles qui circulaient dans l'Eglise; à quoi bon le reproduire dans une quatrième narration qui répondait d'ailleurs à un dessein particulier?

La seconde position essayée par l'école critique se montre donc aussi insoutenable que la première, et il ne nous reste plus qu'à examiner la troisième, celle de Keim (1867), de Schenkel et sans doute aussi de MM. Renan, Nicolas, etc.: les premiers temps du II^e siècle, spécialement les années 110 à 115, comme disait encore Keim, il n'y a pas plus de sept à huit ans.

III

100-120.

Keim (1867) : 110-115; Nicolas, Weizsäcker, Renan, etc.

Ce sont les Pères apostoliques, Ignace, Polycarpe, Papias, qui nous fournissent les moyens de contrôle, relatifs à cette situation nouvelle. Nous commencerons ici par le plus ancien des trois, pour des raisons qui s'expliqueront d'elles-mêmes.

IGNACE, évêque de l'église d'Antioche dès le cours du I^{er} siècle, doit avoir péri, comme martyr, sous Trajan. La tradition unanime, confirmée par le témoignage d'auteurs qui écrivaient à Antioche même, tels que Chrysostome et Evagrius, porte qu'il périt à Rome, dévoré par les bêtes féroces auxquelles il fut exposé dans le cirque. C'était alors l'usage d'alimenter depuis la province le cirque de la capi-

tales. D'après un chroniqueur du VIII^e siècle¹, Ignace aurait péri à Antioche même, où il aurait été condamné à mort par l'empereur Trajan. Mais il serait bien invraisemblable que l'église d'Antioche, si elle avait eu l'honneur de contempler de ses yeux un pareil martyr, eût si facilement abdiqué cette gloire en faveur de Rome. C'est en se rendant d'Antioche à Rome où l'attendait ce supplice, qu'Ignace écrivit les sept lettres qui nous ont été conservées et peuvent prétendre à l'authenticité. Il en existe une récénsion amplifiée, et qui a été augmentée de huit nouvelles lettres. Zahn, dans son remarquable ouvrage sur *Ignace d'Antioche*², n'a pas seulement prouvé, ce qui était généralement admis, l'inauthenticité de ces amplifications ainsi que des huit nouvelles lettres ; mais il a mis le doigt sur la tendance et sur l'époque auxquelles il faut assigner ces altérations frauduleuses. Elles sont empreintes de la tendance sémi-arienne et proviennent d'un théologien de ce parti, qui, après le concile de Nicée, désirait se mettre en renom d'orthodoxie et pour atteindre ce but ne craignit pas de présenter ses vues sous le couvert du vieil évêque. En un mot, elles sont très-probablement l'œuvre d'Acacius, le successeur d'Eusèbe à Césarée et l'un des représentants les moins honorables du parti sémi-arien. La récénsion qui ne comprend que les sept lettres, et sous la forme la plus concise, est celle qu'employait Eusèbe. Une récente découverte a fourni un argument spécieux aux adversaires de leur authenticité. Trois de ces sept lettres ont été retrouvées en langue syriaque et sous une forme beaucoup plus brève encore. Elles ont été publiées par M. Cureton. Partant du principe assez naturel en soi que la teneur la plus courte

¹ Jean Malalas. — Volkmar a naturellement accordé son plein assentiment à cette donnée.

² *Ignatius von Antiochien*, 1873.

est aussi la plus authentique, la critique s'est en général prononcée en faveur de cette édition syriaque, à l'exception pourtant des théologiens de l'école de Tubingue qui préfèrent rejeter le tout, lettres grecques, de l'une et l'autre récénsion, et lettres syriaques, comme complètement inauthentique. Voici leurs raisons : la constitution épiscopale, telle qu'elle apparaît dans ces lettres, est celle d'une époque déjà avancée du II^e siècle, bien postérieure par conséquent à la mort d'Ignace, qui doit avoir eu lieu vers 110. Il en est de même de l'hérésie qui y est fréquemment combattue. Elle suppose l'existence des grands systèmes gnostiques du milieu du II^e siècle. Ces deux raisons ne sont pas fondées. Car l'épiscopat, tel qu'il est décrit par Ignace, est encore purement paroissial, nullement provincial, et sous cette forme, son existence peut être déjà constatée vers la fin du I^{er} siècle dans l'Apocalypse, où l'*ange* de l'église désigne le président du corps presbytéral, en tant que représentant de l'église entière. Dès longtemps ce rôle avait été dans l'église de Jérusalem celui de Jacques, le frère du Seigneur, puis celui de son cousin et successeur Siméon, deux évêques dans le vrai sens qu'Ignace attache à ce titre. Quant à l'hérésie supposée dans les lettres d'Ignace, toutes ses prémisses existent déjà dans le I^{er} siècle, comme nous le montrerons plus tard. Les faux docteurs de Colosses étaient en bonne voie de ce côté-là. Cérinthe, le contemporain de Jean à Ephèse, fit un pas de plus dans la même direction. Les germes du gnosticisme étaient semés à pleines mains en Orient, à la fin de la vie d'Ignace. Les deux raisons alléguées sont donc sans valeur. En échange l'originalité incomparable de ces lettres et le caractère complètement inimitable du personnage qui s'y révèle sont des preuves parlantes d'authenticité ; et ce n'est pas sans raison que Rothe envisage comme dépourvus du

sens d'appréciation littéraire ceux qui peuvent les méconnaître¹.

La vraie question est donc celle du choix entre l'édition syriaque et l'édition grecque employée par Eusèbe. Et c'est sur ce point que Zahn nous paraît avoir jeté une vive lumière. Il a montré que les trois lettres syriaques ne sont que des extraits; que le texte syriaque complet, supposé par ces extraits, existait réellement au IV^e siècle; qu'il avait même déjà été traduit en arménien dans le V^e. Ces extraits doivent être l'œuvre de quelque moine syrien, vivant entre le VI^e et le VIII^e siècle. Il a omis tout ce qui n'était pas d'un contenu directement édifiant, par conséquent tous les détails personnels qui sont précisément pour nous la partie la plus intéressante de ces lettres. Les incohérences fréquentes qui frappent dans ces extraits et qui ne s'expliquent qu'en recourant au texte grec, ne laissent aucun doute sur le procédé de l'auteur. Dans l'épître aux Romains (c. 4), il parle lui-même des lettres adressées par Ignace à *toutes les églises*. Or son recueil n'en contient, outre celle aux Romains, que deux, celle aux Ephésiens et celle à Polycarpe; et cette dernière ne peut compter parmi les lettres aux églises. La critique a donc le droit d'envisager la récension grecque la plus courte comme le vrai texte, sauf quelques légères interpolations que Zahn a suffisamment signalées. Le passage suivant se trouve du reste dans les deux textes. Rom. c. 7 : « L'eau vive parlant au-dedans de moi me dit : Viens au Père. Je ne prends pas plaisir à la nourriture de la corruption ni aux joies de cette vie; je veux le pain de Dieu, le pain céleste, le pain de vie qui est la chair de Jésus-Christ. Je veux la boisson de Dieu, son sang qui est l'amour incorruptible et la vie éternelle. » De pa-

¹ *Anfänge der christlichen Kirche*, p. 715.

reilles paroles sont certainement une réminiscence de celles de Jésus à la Samaritaine : « L'eau que je te donnerai deviendra au-dedans de toi une source d'eau jaillissante en vie éternelle » (Jean IV), et surtout du discours de Jésus à Capernaüm, après la multiplication des pains : « Je suis le pain de vie descendu du ciel ; ma chair est véritablement une nourriture, mon sang véritablement un breuvage ¹ » (Jean VI).

Outre cela, nous lisons dans l'épître aux Philadelphiens, c. 7 : « L'esprit ne s'égare pas, car il est de Dieu. Il sait d'où il vient et où il va et il condamne les choses cachées. » L'allusion à Jean III, 8 et 20 est incontestable.

Dans la même épître, Jésus est appelé « la porte du Père (θύρα τοῦ πατρὸς) par laquelle entrent Abraham, Isaac, Jacob, les prophètes, les apôtres, l'Eglise » (comp. Jean X, 9).

Dans l'épître aux Ephésiens, c. 7 (mais non dans le texte syriaque), Jésus est appelé « Dieu venu en chair (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός), » et dans celle aux Magnésiens, c. 8, « la Parole éternelle de Dieu (αὐτοῦ λόγος αἰδίου). » Riggenbach fait remarquer encore l'insistance avec laquelle l'idée de *l'union* (ἔνωσις) est relevée dans l'épître à Polycarpe c. 1 et ailleurs, de manière à rappeler indubitablement Jean XVII.

Du reste, un fait suffira : Hilgenfeld, qui place la composition de nos lettres en 166, ne fait aucune difficulté de reconnaître les deux citations de Jean dans Romains c. 7 et Philadelphiens c. 7, et d'ajouter « que la théologie tout entière des lettres d'Ignace repose sur l'évangile de Jean, » de sorte que si, comme nous croyons l'avoir prouvé, ces lettres datent bien de l'an 110, époque de son voyage à

¹ La forme syriaque est un peu plus brève : « Je veux le pain de Dieu qui est la chair de Christ, et je veux pour boisson son sang qui est l'amour incorruptible. »

Rome, nous avons dans ces écrits la preuve irréfragable de l'existence du quatrième évangile dès la fin du I^{er} siècle.

L'authenticité de l'épître de POLYCARPE aux Philippiens est forcément rejetée avec celle des lettres d'Ignace par l'école de Tubingue; car elle renferme des passages relatifs à ces dernières qui, s'ils étaient de la plume de Polycarpe, ne pourraient laisser aucun doute sur l'authenticité de celles-ci. On a essayé d'un moyen-terme. Ritschl a proposé de rejeter ces passages-là en maintenant le reste. Mais dans ce cas, comment aucun exemplaire de la forme primitive ne se serait-il conservé dans l'Eglise? Jérôme nous apprend que l'épître de Polycarpe commença à être lue publiquement dans les églises immédiatement après la mort de ce Père. Comment dans ces conditions l'interpolation eût-elle pu se répandre dans les exemplaires dispersés? De plus, comme le fait voir Zahn, privée de son rapport aux lettres d'Ignace, celle de Polycarpe devient sans objet. Il ne reste plus pour la motiver que l'infidélité d'un diacre de Philippes et de sa femme que Polycarpe recommande à la clémence de l'église. Eût-il écrit uniquement pour cela?

Polycarpe ignore encore ce qui s'est passé à Rome. Il désire, si possible, avoir promptement des nouvelles d'Ignace. Sa lettre doit donc avoir suivi d'assez près le passage du martyr par Smyrne quand il se rendait à Rome et dater par conséquent des années 110 ou 111. Elle renferme, non des citations de l'évangile johannique, mais un emprunt évident à la première épître : « Car quiconque ne confesse pas Jésus-Christ venu en chair, est un antéchrist » (comp. 1 Jean IV, 3 : « Tout esprit qui ne confesse pas Jésus-Christ venu en chair, n'est pas de Dieu, et c'est là l'esprit de l'antéchrist »). Baur et Zeller n'ont voulu voir là qu'une coïncidence fortuite. Les deux auteurs auraient cité une maxime qui circulait dans l'Eglise sous cette forme de-

venue technique. Volkmar, à l'exemple de Bretschneider, reconnaît un rapport de dépendance entre les deux passages ; mais c'est l'auteur de l'écrit johannique, le pseudo-Jean, qui copie Polycarpe. Et pourtant il suffit de lire dix lignes des deux écrits pour juger de quel côté est la priorité. L'écrit de Jean est original de part en part. C'est un style et une forme de pensée qui, en dehors des autres écrits johanniques, n'ont pas leur semblable dans toute la littérature profane ou sacrée, tandis que l'écrit de Polycarpe, tout farci de passages bibliques, ne présente qu'une pâle reproduction du christianisme vulgaire. Vingt fois vous aurez lu Polycarpe ; rien de distinct ne vous restera dans l'esprit. Une fois vous aurez lu Jean ; ce type sans pareil restera présent à votre pensée. Et nous devrions regarder comme une saine critique celle qui veut nous persuader que l'écrit de Polycarpe est l'original et celui de Jean l'imitation !

Si donc Polycarpe a employé l'épître de Jean, lui qui avait connu cet apôtre, il en a admis aussi l'origine apostolique ; et comme toute la critique reconnaît aujourd'hui qu'il y a identité entre l'auteur de cette épître et celui du quatrième évangile, la conséquence à tirer relativement à la pensée de Polycarpe sur ce dernier livre n'est pas douteuse.

Mais on fait une objection. Pourquoi, dans ce cas, Polycarpe ne cite-t-il jamais notre évangile dans cette lettre ? Pourquoi, demanderons-nous à notre tour, chaque pasteur, dans chacun de ses sermons, ne cite-t-il pas tous les écrits de ce Nouveau-Testament qu'il a en mains ? Polycarpe admettait certainement, aussi bien qu'Irénée, l'Apocalypse. Il ne la cite pas non plus. Peut-être, si nous possédions quelques-unes des autres lettres qu'il avait adressées, d'après Irénée, à diverses églises, la première chose que nous y découvririons serait une parole empruntée au

quatrième évangile. L'exemple de la découverte des *Homélie clémentines* par Dressel doit nous rendre prudents, quand il s'agit de l'*argumentum e silentio*.

Mais ce même argument revient avec une double force, à l'occasion de PAPIAS, et menace cette fois de nous accabler tout à fait. Eusèbe, en effet, qui connaissait l'ouvrage de Papias intitulé *Explications des paroles du Seigneur* (λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις), en cinq livres, cite son témoignage sur les évangiles de Matthieu et de Marc et mentionne les citations qu'il puisait dans 1 Jean et 1 Pierre; mais il ne transcrit pas un mot de Papias, relativement à Jean, ce qui suppose que ce Père, ou ne le connaissait pas, c'est-à-dire que le quatrième évangile n'existait pas, ou ne le reconnaissait pas comme apostolique, c'est-à-dire qu'il ne provenait pas de Jean.

Avant tout, rectifions ce qui est inexact dans cet exposé. Eusèbe ne cite nullement un *témoignage* de Papias sur l'authenticité de Matthieu et de Marc; car ce fait n'avait pas besoin d'être attesté. Personne n'en doutait au temps de Papias. Il rapporte seulement quelques *renseignements* intéressants qui avaient été fournis à Papias, en partie ou en totalité, par un ancien presbytre — probablement le presbytre Jean — sur certaines circonstances particulières relatives à l'origine de ces deux écrits. Si Eusèbe mentionne en outre les citations de 1 Jean et de 1 Pierre chez Papias, c'est que ces lettres faisaient partie du recueil des épîtres catholiques, qui étaient pour la plupart contestées; et comme il distinguait ces deux épîtres de toutes les autres du même groupe, en leur attribuant la qualité d'*homologoumènes* (universellement reçues), il tenait à justifier cette distinction en mentionnant l'emploi que faisait Papias de ces deux écrits. C'est la même raison qui provoque de la part d'Eusèbe une observation analogue sur l'emploi

que faisait aussi Polycarpe de ces deux lettres. Il se tait au contraire sur l'emploi des épîtres de Paul chez Polycarpe, emploi que nous pouvons pourtant constater nous-mêmes. Pourquoi ce silence? Simplement parce que l'authenticité de ces lettres n'avait nul besoin d'être constatée. Le silence d'Eusèbe sur l'emploi de notre évangile chez Papias peut donc tout aussi bien signifier que cet écrit était reçu sans contestation, à tel point que sa qualité d'homologoumène n'avait nul besoin d'être constatée par des témoignages positifs.

Il peut être utile d'examiner ici de plus près la manière dont Eusèbe s'exprime lui-même sur la méthode qu'il a suivie dans son ouvrage (*H. E.* III, 3, 3) : « Il veut signaler, dit-il, quels écrivains ecclésiastiques se sont servis des livres contestés, et desquels; puis *quelques-unes des choses* (τινά) qui ont été dites sur les écrits du Nouveau Testament universellement reçus, et *tout ce qui a été dit* (ὅσα) sur ceux qui ne sont pas tels. » A l'égard des homologoumènes il ne visait donc nullement à être *complet*. Dans certains cas seulement, lorsqu'il y avait quelque chose de *remarquable* à citer sur leur compte, il se réservait d'en parler; c'est ainsi qu'il en agit à l'égard de Matthieu et de Marc; puis pareillement à l'égard de 1 Pierre et de 1 Jean, qu'il importait de mettre à part des autres épîtres catholiques. Par rapport aux antilégomènes, au contraire, il se proposait de ne rien omettre. Après une telle explication, son procédé à l'égard des citations de Jean qui pouvaient se trouver chez Papias, conserve-t-il rien de suspect? Ce qui serait louche, ou même décidément de mauvais aloi, ce serait le silence qu'Eusèbe se serait permis de garder à l'égard d'un fait aussi extraordinaire qu'aurait dû l'être à ses yeux l'absence de toute allusion à l'évangile de Jean chez un écrivain tel que Papias. Il nous serait réellement

impossible d'absoudre Eusèbe du reproche de mauvaise foi, si en face d'un pareil silence il eût pu affirmer en plein, comme il ne cesse de le faire, l'homologouménat absolu du quatrième évangile. Somme toute, il est certainement plus facile d'expliquer le silence d'Eusèbe sur les citations de Jean chez Papias, si elles existaient, que son silence sur l'absence complète de pareilles citations, si elles eussent manqué totalement.

J'ai raisonné jusqu'ici dans la supposition que nous n'avons réellement, dans les courts fragments qui nous restent de Papias, aucune trace de l'emploi du quatrième évangile. Cette supposition est-elle fondée?

Remarquons d'abord cette expression dont se sert Papias : « Les commandements donnés à la foi *par le Seigneur* et qui nous viennent *de la vérité elle-même*. » N'y a-t-il pas dans ce terme : *la vérité elle-même*, employé comme synonyme de celui-ci : *le Seigneur*, une trace du langage johannique (« Je suis la vérité, » Jean XIV, 6)? — Leimbach fait ressortir ensuite deux faits remarquables. 1^o On se rappelle que dans le passage de Papias, où il énumère ses autorités apostoliques et autres, il nomme deux fois Jean (voir p. 60-61). Eusèbe dit que par la première de ces deux mentions, « Papias veut évidemment désigner l'évangéliste » (σαφῶς δηλῶν τὸν εὐαγγελιστήν). Eusèbe pourrait-il s'exprimer de la sorte s'il n'eût trouvé dans l'écrit de Papias la preuve certaine qu'il envisageait Jean comme l'auteur d'un évangile; s'il y eût même trouvé la preuve du contraire? Non; dans ce cas, puisqu'il voulait rendre ici l'idée de Papias, il eût certainement dit : *l'apôtre*. — 2^o On connaît le passage d'Irénée sur l'origine de nos quatre évangiles (*Adv. Hær.* III, 1, 1). Il suffit, dit Leimbach, de comparer ce passage avec le témoignage bien connu de Papias sur Matthieu et sur Marc pour se convaincre qu'Iré-

née, dans ce qu'il rapporte sur l'origine de ces deux écrits, ne fait que reproduire ce qu'il avait lu chez Papias. Que conclure de là, sinon que les détails qu'Irénée ajoute immédiatement sur Luc et Jean étaient aussi tirés de la même source; d'où il résulte que l'évangile de Jean était entre les mains de Papias, aussi bien que ceux de Matthieu et de Marc.

Mais voici le fait essentiel et vraiment décisif. Dans l'énumération des apôtres et des disciples immédiats de Jésus, que nous avons reproduite p. 60, Papias nomme *André* en tête; puis *Pierre, Philippe, Thomas*; ensuite *Jacques, Jean* et *Matthieu*; enfin il indique deux disciples du Seigneur, qui n'étaient pas apôtres, *Aristion* et *le presbytre Jean*. Or André est nommé une seule fois dans la narration synoptique; et il est placé à la suite de Pierre (Matth. IV, 18; Marc I, 16); lorsqu'il est mentionné encore une fois dans les catalogues apostoliques (Matth. X, 2; Marc III, 17), il l'est de nouveau après Pierre, et même chez Marc après Jacques et Jean. Or l'on sait que c'est lui au contraire qui, dans le quatrième évangile, joue le rôle principal, comme premier disciple de Jésus, et auquel est due la conversion de Pierre et des autres disciples. Quant à Philippe et Thomas, ils ne paraissent pas même une fois sur la scène dans toute l'histoire synoptique; mais ils jouent, en échange, ainsi qu'André, un rôle saillant dans la narration du quatrième évangile. Comp. pour tous les trois les cas suivants : pour André, outre I, 41, VI, 8 et XII, 22; pour Philippe, I, 44; VI, 5; XII, 21 et XIV, 8; pour Thomas, XI, 16; XIV, 5; enfin XX, 24. Et ce sont précisément ces apôtres-là que Papias mentionne de préférence avec Simon-Pierre ! Ce n'est pas tout ; l'ordre dans lequel tous ces apôtres sont énumérés chez Papias, n'est pas moins significatif. Les trois premiers apôtres désignés chez lui sont pré-

cisément les trois premiers disciples nommément désignés dans le récit johannique (ch. I) : André, Pierre, Philippe; et ils le sont justement dans l'ordre dans lequel ils apparaissent dans le récit de Jean (v. 41. 42. 44). Voilà ce qui explique l'antéposition d'André par rapport à Pierre qui nous frappait tout à l'heure; car elle est contraire à tous les précédents offerts par les synoptiques. Après ces trois apôtres, Papias en indique deux que notre évangile, il est vrai, ne *nomme* pas, par une raison toute particulière, Jacques et Jean, mais qui sont néanmoins indiqués dans le récit, l'un comme *le disciple que Jésus aimait*; l'autre, I, 41 (voir l'exégèse) et peut-être XVIII, 15; tous deux en tous cas XXI, 2, sous le nom des *filz de Zébédée*. On se demande seulement pourquoi Jean est placé par Papias après Jacques. C'est peut-être afin de le rapprocher de Matthieu, avec qui il a en commun le titre d'*évangéliste*. D'entre tous ces personnages, Matthieu est le seul qui ne soit pas nommé dans le quatrième évangile. C'est probablement la mention de Jean qui occasionne celle de l'auteur du premier évangile. Jean est naturellement placé le premier des deux, comme étant spécialement l'évangéliste des églises d'Asie. Enfin paraissent à la fin de la liste deux disciples qui n'avaient point appartenu au cercle des Douze, Aristion et le presbytre Jean. Papias les désigne comme *les disciples du Seigneur* (οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί). Or le quatrième évangile mentionne précisément dans la scène finale (ch. XXI), *deux autres d'entre ses disciples* (ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο). Après toutes les coïncidences que nous venons de signaler, n'y a-t-il pas toute raison de penser que ces deux personnages désignés Jean XXI ne sont autres que cet Aristion et ce presbytre Jean qui terminent aussi l'énumération de Papias? Mais, quoi qu'il en soit de cette dernière supposition, un fait paraît constaté : c'est que l'intuition

que possédait Papias de l'histoire évangélique s'était formée sous l'influence du récit johannique beaucoup plutôt que sous celle des narrations synoptiques ¹. Et l'on prétendrait encore que Papias n'a pas *connu* ou *reconnu* le quatrième évangile !

Irénee mentionne une explication que donnaient les presbytres d'Asie-Mineure (au nombre desquels Papias occupait pour lui l'une des premières places) de cette parole du quatrième évangile : « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père². » Ce fait démontre que notre évangile était connu et employé dans les cercles où vivait Papias. Enfin il ressort d'un autre passage d'Irénee (II, 22) que ces mêmes presbytres racontaient, comme le tenant de la bouche de Jean, que Jésus avait atteint l'âge de 40 à 50 ans. C'est là une erreur évidente, qui ne s'explique que par un malentendu résultant de cette parole des Juifs dans notre évangile (VII, 57) : « Tu n'as pas encore cinquante ans, et tu as vu Abraham ! » Comment après cela concevoir le moindre soupçon relativement à la position que prenait Papias à l'égard des écrits johanniques ? Et si l'on pouvait douter encore, un fait achèverait de nous convaincre. C'est l'usage, bien constaté par Eusèbe, que faisait Papias de la première épître de Jean ³. — Nous croyons avoir démontré (p. 59 et 60), et plusieurs d'entre nos adversaires habituels, Scholten, Hilgenfeld, Keim, paraissent être d'accord avec nous sur ce point, que Papias doit avoir composé son œuvre de 100-

¹ C'est à M. Steitz que l'on doit d'avoir signalé le premier la relation entre l'énumération de Papias et la narration johannique.

² Irénée, *Adv. Hær.*, V, 36. Routh. *Reliquiæ sacræ* I, p. 12.

³ Comment Hilgenfeld peut-il, en face de pareils faits, faire de Papias le représentant d'un canon primitif judéo-chrétien et anti-paulinien, en opposition à Marcion, le représentant d'un canon paulinien (*der Kanon*, p. 18-21) ? Ce n'est plus là de l'histoire ; c'est de la fantaisie.

110. Car au moment où il écrivait sa préface, Aristion et Jean le presbytre vivaient encore ¹. Si donc notre évangile a exercé sur lui l'influence que nous avons constatée, il devait nécessairement exister avant le commencement du II^e siècle.

Une conclusion analogue ressortirait de l'écrit intitulé : *Les Testaments des Douze Patriarches*, si sa date était certaine. Il est en tout cas antérieur à la seconde destruction de Jérusalem, en 135; car les prophéties mises dans la bouche des douze fils de Jacob ne font nulle part mention de cet événement, et cependant l'auteur, un judéo-chrétien sympathique à Paul, fait raconter à Benjamin toute l'histoire de Christ, son rejet par le peuple juif et la première destruction de Jérusalem. Sous cette forme pseud-épigraphique qu'il a adoptée, il cherche à gagner ses compatriotes à la foi chrétienne. Dans cet écrit, le Messie est désigné par les expressions de *lumière du monde*, de *Sauveur*, de *Fils unique*, d'*agneau de Dieu*, de *Dieu venu en chair*. Il est parlé de l'*Esprit qui rend témoignage à la vérité*, d'une *source* qui jaillit pour la *vie de toute chair*, etc.; autant d'expressions puisées dans l'évangile johannique. Si l'écrit date, comme l'admettent la plupart des interprètes (Dorner, Vorstmann, M. Vernes lui-même), de la fin du I^{er} ou du commencement du II^e siècle, nous avons là une nouvelle preuve de la présence et de l'influence du quatrième évangile à cette époque.

Reste un dernier témoignage qui est comme la transition entre les données externes et les critères internes.

¹ Qu'oppose Volkmar à la preuve donnée? Le titre d'*évêque* porté par Papias, qui serait l'indice d'un temps plus avancé. Mais comp. *l'ange de l'église*, Apoc. I, 20, II, 1, etc. Et Jacques et Siméon de Jérusalem, ne portent-ils pas le titre d'évêques? Les fera-t-on descendre pour cela en 165?

C'est l'APPENDICE CHAPITRE XXI, en particulier les deux versets qui le terminent. Ce chapitre, sans faire proprement partie de l'évangile, qui est certainement terminé par le passage XX, 30 et 31, n'en est pas moins rattaché à tout l'écrit par les liens les plus étroits. Le style est si semblable à celui du reste de l'ouvrage qu'on ne peut attribuer ce récit qu'à l'auteur lui-même ou à l'une des personnes qui lui avaient souvent entendu raconter de vive voix les scènes ici décrites. Les interpolations postérieures, telles que celles des chapitres V ou VIII, ne manquent pas de se trahir, d'un côté par leur omission dans un certain nombre de documents, traductions ou manuscrits, de l'autre par certaines différences internes de fond et de forme. Cet appendice, au contraire, ne manque dans aucun document; aucun des Pères ne mentionne son absence dans les manuscrits contemporains ou plus anciens. Il doit donc avoir accompagné l'évangile dès son apparition, et la date de sa composition doit, par conséquent, coïncider à peu près avec celle de la composition de l'évangile lui-même. Ce fragment date selon Keim de la fin du II^e siècle; selon Krenkel, de l'an 180. Mais quel intérêt eût-on pu prendre, à cette époque, à la question traitée dans la seconde partie de ce chapitre, celle du sens à donner à cette parole de Jésus : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que 'je vienne... » C'était vers la fin de la vie de l'apôtre ou immédiatement après sa mort que le sens de cette parole pouvait devenir pour l'Eglise un sujet de préoccupation et de discussion. En voyant le vieil apôtre s'affaiblir on se demandait naturellement : Qu'arrivera-t-il, et que lui a, en réalité, annoncé le Seigneur? — Ou bien il avait déjà rendu le dernier soupir, et l'on se demandait : Comment cette mort est-elle compatible avec la promesse que Jésus lui a faite? C'était là le moment où il importait de faire connaître à

l'Eglise l' teneur exacte de cette parole mystérieuse dont plusieurs, dans l'entourage de Jean, avaient entendu parler. Et si l'on y pense bien, on comprendra que personne plus que Jean lui-même ne devait tenir à ce qu'elle fût reproduite sous sa vraie forme, afin qu'elle ne devint pour aucun de ses frères un sujet de scandale. Ce chapitre porte donc sa date en lui-même : peu avant ou peu après la mort de Jean. Nous ne pouvons en attribuer la rédaction qu'à ceux entre les mains desquels l'évangile avait été déposé par l'auteur et qui, probablement à sa demande, le complétèrent ainsi au moment de la publication. Les deux derniers versets du chapitre s'expliquent dans cette supposition de la manière la plus naturelle. Les dépositaires de l'écrit, rédacteurs du dernier chapitre, déclarent dans ces v. 24 et 25 (« nous savons » v. 24) que « le disciple que Jésus aimait » est celui qui leur a raconté toutes ces choses et qui les a rédigées lui-même. Leurs expressions donnent même à entendre qu'il les raconte encore à cette heure ; et la différence entre le verbe présent : *qui rend témoignage*, et le verbe passé : *qui les a écrites*, ne s'explique naturellement que si ces deux versets ont été rédigés et ajoutés entre le moment où l'apôtre avait achevé la composition de l'évangile et celui où a pris fin son témoignage oral, c'est-à-dire l'instant de sa mort. Les signataires ajoutent *qu'ils savent* que son témoignage est véridique. Ou bien ils avaient eux-mêmes été les témoins du ministère du Seigneur et pouvaient contrôler et attester la vérité du récit ; ou bien c'est la connaissance personnelle qu'ils ont de l'auteur et de son caractère qui ne saurait leur laisser aucun doute sur sa véracité. Cette seconde explication est évidemment la plus vraisemblable. On pourrait appliquer la première, peut-être, au personnage qui seul parle encore au v. 25 : (« et je pense... »). Mais cela n'est

pas nécessaire. Et l'on peut admettre qu'il ne se distingue des autres que parce que c'est lui qui tient la plume en leur nom.

Quoi qu'il en soit, voilà un témoignage qui émane de ceux-là mêmes qui ont entouré et connu l'auteur à la fin de sa carrière. Ou bien ne serait-ce qu'une fraude, soit du pseudo-Jean lui-même, qui ne rougirait pas de s'administrer cette attestation, comme émanant d'une main étrangère, soit de quelqu'un de ses affidés qui se prêterait à cette honteuse supercherie? Dans les deux cas, un cumul de fourberie qui reste sans précédents, comme je le crois, et sans imitation dans la littérature profane elle-même. Voilà l'extrémité à laquelle se trouve poussée la critique qui place la composition de notre évangile à un moment quelconque postérieur à la mort de Jean, fût-ce même au commencement du II^e siècle ¹.

Ajoutons que si le quatrième évangile n'avait été composé qu'après la mort de l'apôtre, 10 à 20 années seulement après cet événement, il n'eût pu se répandre dans ces contrées de l'Asie-Mineure sans que les presbytres qui avaient entouré l'apôtre, l'école de Jean, comme l'on dit, n'eussent soulevé des doutes et fait entendre quelque protestation. Polycarpe était là, qui s'était nourri des vrais récits de Jean, qui les reproduisait devant le peuple dans des récits publics, comme Irénée le rappelle à Florinus (voir p. 53) qui avait assisté comme lui à ces enseignements. Or l'on sait avec quel soin jaloux Polycarpe veillait au maintien des saines traditions, et quelle horreur il éprouvait pour les

¹ Nous n'avons parlé dans cette revue ni de la Lettre faussement attribuée à Barnabas, ni du *Pasteur d'Hermas*, ni des citations que l'on rencontre chez les gnostiques nommés *Ophites*. On comprend que ce n'est pas par oubli, mais parce que nous ne trouvons rien de décisif dans ces écrits.

nouveautés gnostiques. Comment n'eût-il pas élevé la voix quand, dix à vingt ans après la mort de l'apôtre qu'il avait intimement connu, il eût vu paraître un écrit qu'on lui attribuait, dont l'apôtre ne lui avait jamais parlé et qui portait un cachet absolument différent de celui des narrations qu'il avait entendu sortir de sa bouche, aussi bien que de celles des évangiles synoptiques? On comprend que Keim se soit vu réduit, en face de ces montagnes accumulées sur son chemin, à recourir à un moyen désespéré de rouvrir la voie, celui de nier, coûte que coûte, le séjour de l'apôtre en Asie-Mineure. Qu'on reconnaisse du moins qu'avec de pareils procédés, il n'y a plus d'histoire.

Et ce qui le prouve, c'est qu'avec toutes les hypothèses qui placent la composition du quatrième évangile au II^e siècle, il ne reste plus qu'à faire de toute la littérature de ce siècle une immense hécatombe. Car elle s'élève tout entière en témoignage contre cette supposition anti-historique. Outre la lettre de Clément Romain, déjà immolée, lettres d'Ignace, inauthentiques; lettre de Polycarpe, inauthentique; lettre d'Irénée à Florinus, inauthentique. Ce n'est pas tout; remontons au Nouveau Testament : épître de Jean, inauthentique; Apocalypse, inauthentique; 1^{re} de Pierre, inauthentique (nous ne parlons pas des autres épîtres catholiques dont le compte est fait depuis longtemps); épître aux Hébreux, inauthentique; épîtres pastorales, inauthentiques; épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, inauthentiques! Il paraît qu'à cette époque-là tous les hommes capables d'écrire quelque chose de durable étaient des faussaires, et que tous les honnêtes écrivains n'ont su composer que des livres destinés à tomber dans l'oubli!

Il ne nous reste plus à étudier que la quatrième position possible, celle que la tradition tout entière assigne à la composition de notre évangile : les dernières dizaines d'années du I^{er} siècle, la fin de la vie de Jean,

IV

80-100. — Les Pères.

Cette date ressort de cette parole d'IRÉNÉE : « Ensuite [après la composition des trois autres évangiles] Jean, le disciple du Seigneur, celui qui avait aussi reposé sur son sein, publia à son tour l'évangile, lorsqu'il demeurait à Ephèse en Asie¹; car, ajoute ce Père (II, 22), il est demeuré avec eux [les presbytres d'Asie] jusqu'au temps de Trajan. » CLÉMENT D'ALEXANDRIE disait également, dans ses *Hypotyposes*, dans un passage conservé par Eusèbe (VI, 14) : « Jean, le dernier, remarquant que les choses extérieures étaient racontées dans les évangiles....., composa un évangile spirituel. » D'après EPIPHANE (*Hær.* LI, 12), Jean était âgé de 90 ans, lorsqu'il composa cet écrit. Toutes ces données nous conduisent donc à la date indiquée.

Lange et Wittichen croient devoir en admettre une beaucoup plus ancienne. Ces mots de notre évangile (V, 2) : « *Il y a* (ἔστι) à Jérusalem, près de la porte des Brebis, un étang appelé en hébreu Béthesda, » prouvent, d'après le premier, que Jérusalem subsistait encore au moment où l'auteur écrivait. Notre évangile serait donc antérieur à l'an 70. Mais on peut opposer à ce verbe au présent d'autres verbes au passé qui, avec le même droit, prouveraient le contraire. Ainsi XVIII, 1 : « Il alla de l'autre côté du Cédron, où *était* (ἦν) un jardin; » XIX, 41 : « *Il y avait* (ἦν) dans le lieu où il fut crucifié un jardin; » et particulièrement XI, 18 : « Or Béthanie *était* (ἦν) près de Jérusalem. »

¹ *Adv. Hær.*, III, 1.

En réalité ces deux classes de passages ne prouvent rien ; car, indépendamment de la possibilité que l'étang de Béthesda subsistât encore après la ruine de Jérusalem, le présent *est*, dans le premier passage, peut être inspiré à l'auteur par la vivacité avec laquelle il se replace au milieu de la scène racontée ; et le passé *était*, dans les autres passages, peut provenir de l'intervalle considérable qui sépare le moment où il écrit de celui où la chose se passait.

D'après Wittichen, l'apôtre n'a jamais été en Asie. Il aurait écrit en Syrie, entre 70 et 80, en opposition à des Esséniens devenus chrétiens. Mais cette date, ainsi que la précédente, échoue contre le fait bien certain — nous l'avons reconnu — de la dissémination dans les églises de nos trois évangiles synoptiques, qui a dû précéder la composition du quatrième évangile. Il faut donc dire avec Weizsäcker (p. 289) : « D'un côté, l'emploi le plus ancien de notre évangile que nous puissions constater prouve que sa composition n'est pas postérieure à la fin du I^{er} siècle, et, de l'autre, sa relation avec les synoptiques ne permet pas de lui donner une date beaucoup plus ancienne que celle-là. »

Deux traits s'accordent encore avec cette date. Le premier est l'emploi que fait l'auteur du terme : *les Juifs*, comme synonyme de celui d'adversaires de l'Evangile. Une telle expression suppose la rupture entre l'Eglise et la Synagogue, ainsi que la consommation du jugement de Dieu sur Israël, par la ruine de Jérusalem. Le second trait est moins aisé à discerner : c'est la tendance polémique latente qui paraît avoir inspiré le prologue. Keim a relevé avec raison cet indice. « Il est certain, dit-il, que l'évangile défend sous forme affirmative la même vérité que défend l'épître sous forme négative » (p. 144). Comment croire en effet que le même auteur, écrivant dans son évangile ces mots : « La Parole a été faite chair, » et dans son épître ceux-ci :

« Tout esprit qui ne confesse pas Jésus-Christ venu en chair, n'est point de Dieu ; c'est l'esprit de l'antéchrist » (IV, 3), n'ait pas eu en vue dans ces deux paroles la négation de la même vérité enseignée sous ces deux formes ? Le tort de Keim est seulement d'exploiter cet indice pour démontrer par ce moyen une date beaucoup plus récente que la fin du I^{er} siècle. Pourquoi Jean n'aurait-il pas pu écrire de la sorte déjà dans le cours des vingt dernières années du I^{er} siècle ? Ne connaissons-nous pas les rapports des Pères sur la doctrine enseignée à cette époque par Cérinthe ? Cet hérétique prétendait¹ que Jésus avait été simplement un Juif pieux ; mais que le vrai Christ était un être céleste qui était venu s'unir à lui au baptême et qui plus tard était remonté dans le ciel avant la Passion. C'était par sa lumière et par sa force que Jésus avait enseigné de si hautes vérités et fait de si grands miracles. Keim admet avec nous que cette doctrine est bien le vrai point de mire visé par l'auteur de la première épître. Seulement il place Cérinthe de 100 à 120, après la mort de l'apôtre. Mais le trait positif rapporté par Polycarpe (v. p. 70), sur la relation entre Jean et Cérinthe, fait de ce dernier le contemporain de l'apôtre. De plus, la secte des *Ophites*, que Baur reconnaît lui-même avoir été la forme la plus ancienne du gnosticisme², doit dater déjà des derniers temps du I^{er} siècle, car les trois grands systèmes de Basilide, de Valentin et de Marcion, dans la première partie du II^e, n'ont été que « les formes plus développées » de cette spéculation. Les écrits johanniques ont donc pu l'avoir en vue sans que cette relation polémique, explicite ou implicite, conduise à les placer au

¹ Irénée, III, 11.

² « Les plus anciennes sectes gnostiques sont sans contredit celles qui ne tirent pas leur nom d'un fondateur déterminé. Tels sont les Ophites. » (*Das Chr. und die chr. K. der 5 ersten Jahrh.* p. 192).

II^e siècle. Par nos écrits sacrés eux-mêmes nous pouvons constater l'existence de la gnose au I^{er} siècle. Dans l'Apocalypse (II, 24), certains docteurs à Thyatire sont désignés comme « ayant connu les profondeurs de Satan, ainsi qu'ils disent eux-mêmes. » N'est-ce pas là évidemment la prétention gnostique à pénétrer les abîmes du mal pour les éclairer par le flambeau d'une spéculation capable de faire rentrer le péché dans l'ordre général et nécessaire de l'univers? Qu'est-ce que cela, sinon les commencements du gnosticisme? Nous plaçons la composition de l'Apocalypse vers 95; mais pour nos adversaires critiques, qui la placent en l'an 68, ce fait est bien plus décisif encore.

L'épître aux Colossiens et les épîtres pastorales démontrent également, pour ceux qui en admettent l'authenticité, l'existence d'une gnose judéo-chrétienne assez développée, quelques années avant la mort de saint Paul, vers 63. Mais ce sont surtout les épîtres aux Corinthiens (sur l'authenticité desquelles tout le monde est d'accord) qui nous forcent à faire remonter jusqu'aux temps du ministère de Paul les tentatives gnostiques. Saint Paul nous parle 1 Cor. XII, 3 d'inspirés, qui, dans les assemblées chrétiennes, osaient prononcer des paroles telles que celle-ci : « *Jésus maudit!* » Aussi, XVI, 2, leur renvoie-t-il cette malédiction : « Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit maudit! » Maudire Jésus dans un culte chrétien, c'est un acte qui n'est possible qu'à une condition, celle de séparer cet homme, ce Juif Jésus, du vrai Christ, de l'être céleste qui seul mérite réellement ce titre. S'il en était ainsi, nous devons attribuer au parti qui à Corinthe disait : « Et moi, je suis de Christ » (I, 12), un tout autre caractère que celui qu'on lui a attribué jusqu'ici. Il ne s'agissait pas seulement dans cette formule d'opposer Christ à ses apôtres; l'opposition était entre

Christ et Jésus lui-même, et telle que nous la trouvons positivement enseignée par Cérinthe. Et il ne faut nullement mépriser par conséquent le renseignement d'Epiphane qui dit que la première lettre aux Corinthiens a été écrite *contre Cérinthe*. On comprend parfaitement comment de ce point de vue résultait logiquement l'inutilité totale de la résurrection de Jésus et la négation de ce fait par un tel parti (1 Cor. XV). Ce qui achèvera de prouver l'importance capitale de cette tendance qui faisait alors en Grèce sa première apparition, ce sont ces paroles de l'apôtre 2 Cor. XI, 3 et 4 : « Je crains que, comme le serpent séduisit Eve par sa ruse, vos esprits ne se laissent corrompre en se détournant de la simplicité qui est en Christ ; car, si le nouveau-venu vous annonce *un autre Jésus* que nous ne vous avons pas annoncé, ou que vous receviez *un autre esprit* que vous n'aviez point reçu, ou *un autre Evangile* que vous n'aviez point embrassé, vous le supporterez fort bien. » On pense ordinairement que cet autre Jésus apporté à Corinthe par le nouveau-venu est le Jésus judaïsant enfermé dans les formes légales. Il en était ainsi chez les Galates, mais non plus à Corinthe. N'est-il pas fait mention ici d'un *esprit* différent de celui que les Corinthiens ont reçu par l'organe de Paul ? Il s'agit donc d'un souffle, d'une inspiration, d'un enthousiasme, d'une puissance qui entraîne : ce ne peut être que cet esprit impur (1 Cor. XII) qui blasphémait en disant : « Jésus maudit ! » C'est ici par conséquent une forme d'hérésie qui dépasse de beaucoup l'Evangile judaïsant ; c'est déjà un Jésus taillé sur le patron gnostique. Ces choses se passaient en 57 ou 58 ; qui dira que la polémique explicite de la 1^{re} de Jean et la polémique latente du quatrième évangile ne soient pas en place entre 80 et 90 ?

Lorsque l'on s'arrête avec calme en face de toutes les opinions qui placent la composition de notre évangile au

II^e siècle, on est frappé du nombre et de la diversité des ressorts qu'elles sont obligées de mettre en jeu pour expliquer cet écrit. Ici il s'agit de traduire en idées chrétiennes les *Eons* de Valentin, là de corriger le *duélisme* de Marcion, ici de s'approprier le *Verbe* de Justin, là d'attribuer au *Paraclét* de Montan une portée plus élevée et plus générale, ici de déjudaiser définitivement la Pâque, là de catholiciser enfin l'Eglise. Quelle diversité de motifs ! Quelle multiplicité de buts ! Quelle complication de moyens, souvent téméraires et moralement inexcusables, parfois contradictoires, toujours alambiqués et artificiels ! Comme tout s'éclaircit, au contraire, si l'on reconnaît que cet évangile, au lieu d'être le fruit de toutes ces tendances hétérogènes, est le sol commun sur lequel elles ont pris naissance, et d'où elles ont divergé en tous sens, par l'exagération de l'un des éléments de la vérité qu'elles y avaient puisé et auquel elles s'étaient attachées chacune d'une manière exclusive. Comme cette explication répond mieux à la majesté simple et grave de ce récit et à la sainte limpidité de ces pages ! Si tous les écrivains du II^e siècle, d'Ignace à Justin, et de Justin à Athénagore, ont vécu et écrit prosternés aux pieds du Verbe fait chair, c'est qu'une parole apostolique était là, livrant incessamment ce thème insondable au cœur des croyants, à la méditation des penseurs. Si les gnostiques se sont efforcés de créer un système capable de faire rentrer l'histoire de Jésus dans le développement de l'humanité, de l'univers, de la divinité elle-même, c'est que cette parole apostolique avait ouvert à la pensée chrétienne cet horizon immense et nouveau, en révélant dans l'auteur de la rédemption le Verbe créateur lui-même et en donnant ainsi à l'apparition du Christ toute sa portée humanitaire et cosmique. Tout le travail intellectuel et religieux du II^e siècle, en Asie-Mineure surtout, se

présente à l'historien qui contemple les faits avec calme et sans intérêts dogmatiques ou critiques, comme l'élaboration réfléchie des matériaux légués par le I^{er} siècle au II^e dans l'écrit même dont nous nous occupons ; ce fait imposant est peut-être le témoin le plus éloquent de sa véritable date.

Enfin toute cette littérature du II^e siècle et même du I^{er} dont la critique est forcée, pour soutenir ses assertions, de décréter impitoyablement l'inauthenticité, n'élève-t-elle pas la voix contre de semblables procédés ? Ne crie-t-elle pas que l'on ne veut autre chose que balayer l'histoire réelle pour faire place à une histoire fictive, fabriquée au gré de vues critiques et dogmatiques *a priori* ? Ne réclame-t-elle pas justice devant le tribunal d'une vraie et impartiale science ; n'en appelle-t-elle pas à *Philippe à jeûn* ? Nous avons enregistré déjà bien des rétractations individuelles significatives au sujet de cet évangile. Nous en attendons une collective et grandiose, quand la critique, aujourd'hui comme enivrée de l'acquisition de sa pleine autonomie, aura retrouvé son sang-froid.

CHAPITRE II

L'auteur.

Nous abordons dans ce chapitre la question centrale et assurément la plus importante. Car c'est en vain que l'on cherche à nous persuader que notre évangile reste ce qu'il est, quel que soit son auteur. « Sa beauté, sa vertu édifiante, sa sainteté, le ton suave de plusieurs passages, dignes d'être sortis de la bouche de Jésus..., tout cela, pré-

tend Keim, ne dépend pas d'un nom, comme le pensent ceux qui déshonorent ce qui est saint lorsque tel nom y manque. » Nous sommes convaincu au contraire qu'il est d'une suprême importance pour l'Eglise de savoir si c'est l'apôtre Jean ou bien quelque penseur de l'église d'Asie qui met dans la bouche de Jésus les discours renfermés dans notre évangile et qui trace de sa personne et de son ministère le tableau qui y est présenté. Et ceux-là mêmes qui nient l'importance de cette question en rendent témoignage par la vigueur et la persistance de leur attaque.

I

Nous devons avant tout interroger la *tradition*.

Elle s'exprime d'une manière décisive dans le titre de notre évangile : *selon Jean*. Nous avons démontré ailleurs¹ que cette préposition *selon* se rapporte dans les quatre titres de nos évangiles, non à une forme de conception antérieure à la rédaction, mais au fait de la rédaction elle-même. Or le titre de notre quatrième évangile, tel que nous le possédons, ne manque dans aucun document grec et dans aucune version. Il exprime donc, non l'opinion de l'un ou de l'autre d'entre les Pères, de l'une ou de l'autre d'entre les églises, mais le sentiment unanime de tout ce qui se nommait chrétien au II^e siècle de l'Eglise. Comme les titres des trois premiers évangiles, il a été placé en tête du nôtre à l'époque où le recueil évangélique a été formé, c'est-à-dire au plus tard dans la première moitié du II^e siècle, comme cela ressort de plusieurs faits exposés dans le chapitre précédent, et particulièrement de la lecture publique de ces quatre écrits, attestée par Justin avant 150.

¹ *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, t. I, p. 63-64.

Ce témoignage général et collectif est le fond sur lequel doivent être placés les témoignages particuliers que nous allons rappeler. Ces derniers ne sont que comme les sommités saillantes d'une chaîne de montagnes dont le sentiment de toute l'Eglise représenterait la base continue.

Nous ne reviendrons pas sur les rapports de TERTULLIEN, de CLÉMENT d'Alexandrie et d'IRÉNÉE, pour qui la composition johannique de notre évangile ne fait pas le moindre doute. Nous commençons par deux témoignages de 170 à 180. Le premier est celui de THÉOPHILE, que nous avons cité déjà (p. 243) : « Tous les hommes animés de l'Esprit, parmi lesquels Jean dit. » Le second est renfermé dans le FRAGMENT dit DE MURATORI ¹. « En quatrième lieu, le livre de l'évangile selon Jean. Jean, l'un des disciples, exhorté par ses condisciples et par les évêques, dit : Jeûnez avec moi dès aujourd'hui trois jours et nous nous raconterons ce qui aura été révélé à chacun. Dans cette même nuit, il fut révélé à André, l'un des apôtres, que Jean devait tout raconter en son nom, tous les autres contrôlant son récit. Et c'est pourquoi, quoique chacun de nos livres évangéliques s'ouvre par des commencements différents, cela n'importe point à la foi des croyants, puisque tout est exposé dans tous, sous la direction d'un seul Esprit souverain, quant à la naissance, à la Passion, à la résurrection de Jésus, à ses entretiens avec ses disciples et à son double avènement. En effet, il apparaît d'abord en humilité et méprisé, voilà le passé, mais une seconde fois magnifique et avec une royale puissance, ce qui est encore à venir. Qu'y a-t-il donc d'étonnant à ce que Jean expose encore en détail et avec

¹ Voir p. 246. Pour la date du *Fragment de Muratori*, voir l'excellent écrit de Hesse sur ce document : *Das muratorische Fragment*, 1873. Il le place (p. 40-48) avant Irénée (180). C'est d'après Hesse que nous citons le morceau suivant.

assurance ces mêmes choses dans ses lettres, en disant par rapport à lui-même : Les choses que nous avons vues de nos yeux et entendues de nos oreilles et que nos mains ont touchées, nous les avons écrites pour vous. Ainsi, il se déclare successivement témoin oculaire, puis auriculaire, enfin rédacteur de toutes les merveilles du Seigneur. » Hilgenfeld prétend que cette citation de la première épître a pour but de confirmer la composition de l'évangile par Jean, en face d'une partie de l'Eglise qui refusait encore de l'admettre. Il nous est impossible de découvrir la moindre trace d'une intention polémique dans ces lignes. Les seuls mots où l'on pourrait essayer de la découvrir : *Qu'y a-t-il d'étonnant*, se rapportent, comme l'observe Hesse, non à l'évangile, mais à l'épître.

Ce seraient là, d'après la plupart des critiques, les deux plus anciens témoignages dans lesquels Jean serait désigné comme l'auteur de notre évangile. (Keim, p. 156, et tant d'autres.) Nous n'admettons nullement cette manière de voir. HÉRACLÉON et PTOLÉMÉE, les deux disciples de Valentin, qui avaient été en relation personnelle avec ce chef d'école, doivent, nous l'avons vu, avoir écrit avant cette époque. Or le premier, en commentant notre évangile, l'attribuait certainement à Jean. C'est ce que suppose d'un bout à l'autre la réfutation d'Origène. Et le second dans sa *Lettre à Flora* citait notre écrit en disant : « L'apôtre déclare. » Il prétendait de plus, d'après Irénée, imputer à Jean lui-même la doctrine gnostique de l'Ogdoadé (voir p. 250). Nous ne croyons pas remonter trop haut en plaçant ces deux témoignages vers 160.

Un peu plus tôt, JUSTIN nous parle des *Mémoires des apôtres* qui sont lus publiquement le dimanche dans les assemblées de l'Eglise. « Ces écrits, nous dit-il, sont nommés aussi *évangiles* et ont été composés par les apôtres de

Christ et les compagnons de ses apôtres. » Quoi que l'on puisse dire, ces expressions supposent l'existence de quatre évangiles au moins, deux de chaque catégorie. Or nous avons prouvé par un passage positif (p. 260) que l'évangile de Jean faisait partie de ce recueil. C'était donc l'un des deux qu'il attribuait à un apôtre, puisque Marc et Luc, qu'il employait aussi, provenaient tous les deux de compagnons des apôtres.

MARCION, vers 140, a attribué notre évangile à Jean, puisque c'était en raison de cette origine même qu'il le rejetait (p. 269 et suiv.). PAPIAS, de 110 à 120 au plus tard, place, dans l'énumération des apôtres le nom de *Jean*, non, comme le font les synoptiques dans leurs catalogues apostoliques, avec ceux de Pierre et d'André, mais à la fin de la liste, avec celui de *Matthieu*; ce qui ne s'explique que par l'intention de réunir les deux apôtres évangélistes et paraît impliquer chez lui la conviction de l'origine johannique de notre évangile¹.

Le témoignage le plus antique est et reste la déclaration renfermée dans les deux derniers versets du ch. XXI. Les éditeurs même, de l'évangile, entre les mains desquels

¹ Nous renonçons à nous appuyer ici sur l'annotation découverte par le théologien catholique Aberle dans un manuscrit du Vatican et reproduite par Tischendorf (*Wann wurden*, etc.), où il est dit : « L'évangile de Jean a été publié et donné aux églises par Jean, encore vivant, comme Papias, appelé le Hiéropolitain, bien-aimé disciple de Jean, l'a raconté dans ses commentaires (*in exotericis*, lisez avec Hilgenfeld : *exegeticis*), dans les cinq derniers livres. C'est lui qui a écrit exactement l'évangile sous la dictée de Jean. » Ce manuscrit étant du IX^e siècle, on peut admettre avec Overbeck que les cinq derniers livres dont il est parlé dans cette notice étaient un appendice apocryphe ajouté postérieurement à l'écrit de Papias. — Cependant il reste quelque chose d'énigmatique dans cette indication, surtout rapprochée de celle de Georges Hamartôlos, dont nous avons parlé (p. 77).

l'auteur l'avait déposé, affirment en le publiant que ce livre a été écrit par le disciple que Jésus aimait et qu'ils le connaissent personnellement comme un homme incapable de raconter autre chose que la vérité. On a prétendu que cette attestation supposait nécessairement l'existence de gens qui niaient l'authenticité de l'écrit. Mais ne peut-on donc pas délivrer un certificat sans supposer par là même une affirmation contraire? Cette mesure ne peut-elle pas être destinée à donner une entière sécurité à ceux qui redouteraient d'être trompés, et avoir par conséquent un but purement préventif? Ce témoignage remonte, comme nous l'avons vu, jusqu'à l'époque même de la mort de Jean.

Il existe dans l'Eglise du II^e siècle une dénégation, une seule : celle d'un parti anti-montaniste mentionné par Irénée, très-probablement le même que les *Aloges* d'Épiphane. Mais nous avons déjà reconnu (p. 253) que, considérée de plus près, cette contradiction est un hommage rendu à la tradition de l'origine johannique de notre évangile. Zeller le reconnaît lui-même : « Les motifs sur lesquels s'appuyait cette opposition, dit-il, étaient, pour autant que nous les connaissons, tirés de la critique interne ; » ce qui prouve bien que tout point d'appui leur manquait dans la tradition. Et en attribuant eux-mêmes l'évangile à Cérinthe, le contemporain de Jean à Ephèse, les Aloges mettaient, comme malgré eux, sa composition en relation avec la personne de Jean.

Pour apprécier toute la valeur de ces faits, qu'on se rappelle bien le caractère complètement traditionnel des convictions ecclésiastiques à cette époque. On ne procédait pas par voie d'investigation critique. « Cet écrit ne nous a pas été transmis ¹. » Cela dit, tout était dit. Transmis ou

¹ C'est ainsi que s'exprimait, vers la fin du II^e siècle, Sérapion, évêque d'Antioche, au sujet d'un prétendu *évangile de Pierre*, qu'il

non transmis : c'était la devise des Pères et des docteurs de cette époque. Que l'on se rende compte à ce point de vue de la difficulté de faire pénétrer dans *une* seule église, de l'impossibilité de faire pénétrer dans *toutes*, sans la moindre contestation, comme œuvre de l'apôtre Jean, un évangile tout récent et si différent des précédents, déjà universellement reçus ! Et l'on appréciera la valeur de ce consentement unanime des églises et des docteurs du II^e siècle. Lechler a demandé avec raison¹ ce qui se serait passé dans les églises luthériennes, si trente à cinquante ans après la mort de Luther, on eût essayé d'introduire une toute nouvelle Confession d'Augsbourg, très différente de celle qui avait circulé jusqu'alors. Peut-on supposer que cette frauduleuse opération se fût consommée sans soulever une seule réclamation et dans un complet silence ? C'est à une impossibilité pareille que l'on nous demande de croire en supposant que l'évangile johannique, ouvrage d'un auteur quelconque qui se faisait passer pour l'apôtre, a pu obtenir l'assentiment universel dont il jouissait à la fin du II^e siècle.

Mais ce n'étaient pas seulement les églises orthodoxes qui reconnaissaient cet écrit comme apostolique. C'étaient aussi, comme nous l'avons vu, les sectes, et les sectes les plus distantes entr'elles. Les judaïsants violents du parti des *Clémentines*, les adhérents exaltés du mysticisme montaniste, les écoles spéculatives de Basilide et de Valentin, les Marcionites antinomiens, le païen Celse enfin, toutes ces tendances opposées se rencontraient en un point : la reconnaissance du quatrième évangile comme écrit apostolique, et (sauf Marcion) l'adhésion à ses enseignements comme à

avait trouvé dans l'église de Rhossus : τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν (« cela ne nous a pas été transmis »). Eusèbe, *H. E.*, VI, 12.

¹ *Studien und Kritiken*, 1856.

d'indiscutables oracles; c'étaient des εἰρημένα, des : *il est dit*. Plusieurs faisaient même violence aux textes pour les allégoriser et s'efforçaient d'en tirer des conceptions qui juraient avec celles de l'évangile. Un écrit qui se serait produit au sein de la *grande Eglise* (expression de Celse) après que tous ces rameaux en étaient déjà séparés, les eût-il pénétrés de sa sève? Et d'autre part, s'il eût été l'œuvre de quelqu'une de ces sectes déjà détachées, fût-il parvenu à établir son autorité sur toutes les autres sectes et sur l'Eglise elle-même? L'histoire ne s'explique qu'en admettant que notre évangile appartenait à ce patrimoine commun, à cet héritage apostolique qui précéda la rupture des sectes avec l'Eglise.

II

Nous passons à l'audition du second témoin, *l'Evangile* lui-même. Qu'apprenons-nous de lui sur son auteur?

Voici ce qu'écrivait Credner, avant qu'il eût approché ses lèvres de la coupe de Tubingue¹. « Si nous n'avions aucune donnée historique sur l'auteur du quatrième évangile, nous n'en serions pas moins conduits à un résultat positif par les données que fournit le livre lui-même. La nature de la langue, la fraîcheur et la vivacité dramatique du récit, l'exactitude et la précision des indications, la manière particulière en laquelle sont mentionnés le précurseur et les fils de Zébédée, l'amour, la tendresse ardente de l'auteur pour la personne de Jésus, le charme irrésistible répandu sur l'histoire évangélique présentée à ce point de vue idéal, les réflexions philosophiques par lesquelles commence cet évangile, tout cela nous conduit au résultat sui-

¹ *Einleitung*, § 93.

vant : l'auteur de cet écrit ne peut être qu'un homme né en Palestine, qu'un témoin oculaire du ministère de Jésus, qu'un apôtre, que l'apôtre bien-aimé, ne peut être que ce Jean que Jésus avait enchaîné à sa personne par le charme céleste de son enseignement, ce Jean qui avait reposé sur son sein, qui s'était tenu près de la croix, et qui, pendant son séjour dans une ville comme Ephèse, non seulement s'était senti attiré par la spéculation philosophique, mais encore s'était mis en état de tenir sa place au milieu de ces Grecs distingués par leur culture littéraire. » Suivons la marche de cette argumentation ; et, partant de la périphérie, rapprochons-nous par degrés du centre.

L'auteur est *Juif* d'origine. C'est ce que prouve son style qui, comme nous l'avons vu (p. 230 et s.), possède les particularités les plus intimes du langage hébraïque, lors même que proprement il n'hébraïse point. C'est ce que prouvent les témoignages messianiques qu'il met dans la bouche de Jésus, et qui ont tous leur point de départ dans quelqu'un des faits ou des types théocratiques (p. 210). Sa conscience religieuse est si profondément juive, que l'une des idées dominantes de son exposition est, comme le dit Weizsäcker, le rejet de Jésus par la nation juive et l'explication de ce fait. Le point de départ de cette histoire de Jésus est la reconnaissance de son titre de Christ par les premiers disciples. C'est cette qualité de Messie qui est constamment en question dans ses discussions avec les Juifs ; et quoique, dans la conclusion (XX, 30 et 31), ce titre soit éclipsé par le titre supérieur de Fils de Dieu, même alors cependant il n'est point négligé. Un Juif seul qui, dans le milieu étranger où il vivait, avait conservé « l'héritage de sa jeunesse » (Weizsäcker), pouvait raconter de cette manière.

Ce Juif est d'origine *palestinienne*. C'est ce que nous

constatons par la connaissance exacte des coutumes, des circonstances, des localités palestiniennes, dont il fait preuve dans tout son écrit. C'est ce qui ressort plus spécialement de sa connaissance de la langue hébraïque, presque entièrement étrangère aux Juifs domiciliés au dehors. M. Renan a rendu justice à l'emploi de tous les noms hébreux, tels que *Béthesda*, *Enon*, *Cédron*, et à la traduction du nom de *Siloé* (Σιλωάμ). Quant aux corrections de la traduction des LXX, d'après le texte hébraïque, dans les quelques citations de l'Ancien Testament que présente notre évangile, il n'est pas tout à fait aisé d'arriver à un résultat certain.¹ Cependant il me paraît que lorsque XII, 40 l'auteur cite Esaïe VI, 10, en attribuant le fait de l'aveuglement des Juifs au prophète ou à Dieu, exactement comme Esaïe (« *Il a aveuglé leurs yeux* »), tandis que les LXX l'attribuent au peuple lui-même (« *Leur cœur a été endurci, ils ont fermé leurs yeux* »), la probabilité est en faveur de l'emploi direct du texte hébreu par l'évangéliste. Il en est de même dans la citation de Zacharie XII, 10, qui se trouve XIX, 37 : « *Ils regarderont à celui qu'ils ont percé ;* » cette citation aussi est conforme au texte hébreu et diffère entièrement du sens donné par les LXX. On objecte que l'auteur cite peut-être d'après Apoc. I, 7, où cette prophétie est également rappelée. Mais elle l'est ici avec des amplifications ; il n'est donc pas probable que ce soit là la source de cette forme plus brève et parfaitement calquée sur le texte hébreu, que nous trouvons dans l'évangile.

Ce Juif palestinien a été *témoin* et *témoin croyant* du

¹ Voir les observations de Mangold (3^e éd. de l'*Introduction* de Bleek, p. 211). C'est à bon droit que ce critique récuse la nécessité de l'emploi du texte hébreu pour la citation de Psaume XLI, 10 dans Jean XIII, 18.

ministère de Jésus. C'est ce qui résulte du caractère autobiographique que nous avons constaté d'un bout à l'autre de sa narration, qui en détermine tout spécialement le point de départ et le terme et qui seul a pu décider de ce choix de faits et de discours que nous y avons reconnu. C'est ce qui ressort plus incontestablement encore de la première épître (I, 1-4) où l'auteur se déclare lui-même témoin par tous ses sens (yeux, oreilles, mains) de l'apparition de Christ, et s'oppose comme tel à tous les croyants qui ne parviennent à la jouissance de ce don divin que par l'intermédiaire de son témoignage et de celui des autres témoins, tels que lui : « Ce que nous avons vu, entendu, touché de nos mains, nous vous l'annonçons, afin que vous y participiez avec nous. »

Ce témoin, ce croyant, est un *apôtre*. Il nous introduit dans le cercle intime des Douze comme ne le font point les récits synoptiques. Il nous initie aux relations particulières que Jésus soutenait avec chacun d'eux et aime en particulier à rappeler les paroles marquantes dans lesquelles se trahissaient leur caractère ou leurs pensées secrètes; par exemple, les premiers entretiens de Jésus avec André et son compagnon anonyme, puis avec Simon et avec Philippe; la parole de Philippe à Nathanaël; l'entretien de ce dernier avec Jésus et son cri d'adoration, I, 38-50; l'entretien de Jésus avec les apôtres revenant de Sichem, IV, 34-38; sa question pleine d'aménité à Philippe, et la franche et naïve réponse de celui-ci, VI, 5-7; l'intervention d'André, v. 8-9; l'avertissement sévère donné à Judas, à la fin de ce même chapitre, v. 70; la question naïve des disciples à l'occasion de l'aveugle-né, IX, 2; le cri de dévouement, mais en même temps d'incrédulité, de Thomas, XI, 16; la médiation d'André et de Philippe à l'occasion de la demande des Grecs, XII, 21-22; les rôles caractéristiques des

différents apôtres dans la dernière soirée (Pierre XIII, 6-9; Jean v. 23-25; Judas v. 27. 30; Thomas XIV, 5; Philippe, v. 8; Jude, v. 22); la ferme conviction à laquelle ils parviennent tous, XVI, 17-18 et 29-30; le rôle de l'un d'eux comme introducteur de Pierre chez le souverain sacrificateur, XVIII, 16; la différence entre Pierre et son compagnon dans leur visite au tombeau, XX, 3-8; enfin, l'exclamation incrédule de Thomas, puis ce cri d'adoration par lequel il laisse soudain derrière lui tous ceux qui l'avaient devancé jusqu'alors, XX, 28. En face de pareils détails, il faut bien le reconnaître : Ou bien nous avons à faire à un hardi charlatan, qui se fait un jeu de la personne et du caractère des acteurs les plus connus du drame évangélique et se croit permis de les mettre en scène à sa fantaisie; ou bien, si cette supposition est moralement impossible, nous possédons ici le récit d'un des plus proches témoins de ces scènes, initié aux plus délicates nuances de la relation de ses condisciples avec le Seigneur et à tout ce qui se passait de plus intime dans le cercle apostolique. Weitzel a fait remarquer¹ que l'auteur désigne les disciples, non par le nom sous lequel ils étaient connus dans l'Eglise, d'après les catalogues apostoliques, mais par celui qu'ils portaient entre amis (Nathanaël, par ex., ch. I et XXI, au lieu de Barthélemy), et qu'il écrit ainsi, comme s'il ne lui venait pas à la pensée que tous ces personnages pussent être plus étrangers à d'autres qu'à lui. Remarquons encore ce nom grec de *Dilyme* (jumeau; traduction du nom de Thomas) qui est rappelé trois fois (XI, 16; XX, 24 et XXI, 2), comme s'il s'agissait d'une réminiscence personnelle, très-chère au cœur de l'auteur.

M. Renan a fait ressortir aussi cette multitude de petits

¹ *Studien und Kritiken*, 1849.

détails qui impriment à la narration un sceau inimitable de réalité. « C'était la dixième heure; » « c'était l'hiver; » « il était nuit; » « cet homme s'appelait Malchus; » « ils avaient allumé un réchaud, car il faisait froid; » « cette tunique était sans couture, » etc., etc. « Autant de traits de précision, dit cet auteur, qui se comprennent parfaitement si l'on y voit des souvenirs de vieillard d'une prodigieuse fraîcheur; » mais, ajouterons-nous, qui deviennent repoussants et finissent par inspirer le dégoût, dans une narration d'une nature aussi sérieuse, s'ils ne sont que des traits fictifs destinés à couvrir la figure du romancier du masque de l'historien.

A ce trait si particulier, ajoutons la position que prend l'auteur à l'égard du récit synoptique. Comme nous l'avons constaté, il le complète; il le critique même et le rectifie sur plus d'un point. Cette attitude trahit chez l'auteur la conscience d'une connaissance des faits immédiate et supérieure à celle de quelque narrateur que ce puisse être autour de lui. Et si l'on prétend que ce n'est là que le procédé d'un faussaire qui modifie l'histoire au gré de ses théories spéculatives, nous demandons si la seule prudence n'eût pas dû l'empêcher de se mettre ainsi en contradiction avec la tradition reçue et avec les écrits généralement admis qui la renfermaient. Un apôtre seul, un apôtre assuré d'être reconnu comme tel par l'Eglise entière pouvait raisonnablement prendre cette position souveraine à l'égard de la tradition synoptique.

Cet apôtre était l'un des fils de Zébédée. A peu près tous les autres membres du collège apostolique sont nommés une fois ou l'autre dans le récit; et le nom de deux d'entre les trois amis les plus particuliers de Jésus (d'après les synoptiques), Jacques et Jean, ne figure pas une seule fois dans toute cette narration si intime! Comment cette cir-

constance serait-elle purement accidentelle? Ce silence s'étend même à ce qui les touche personnellement de plus près, au nom et à la personne de leur mère, par exemple; elle qui est expressément désignée dans les synoptiques comme présente au crucifiement, elle est passée sous silence Jean XIX, 25. A cet indice général s'en joint un d'une nature plus particulière, mais non moins significatif. Au ch. XXI, v. 2, nous trouvons l'énumération de sept disciples qui, à l'instigation de Pierre, vont pêcher ensemble. Les trois premiers sont Pierre, Thomas et Nathanaël; suivent les deux fils de Zébédée, et enfin deux disciples qui ne sont pas nommément désignés, assurément parce qu'ils n'appartenaient pas au cercle des apôtres. Les deux fils de Zébédée sont donc mis à la dernière place parmi les apôtres. Cet arrangement est étrange; il contraste d'une manière frappante avec l'ordre dans lequel ils sont constamment placés chez les synoptiques; ici, ainsi que dans les Actes, ils sont avec Pierre et André en tête de tous les catalogues apostoliques¹. Que conclure de là? L'auteur a-t-il voulu rabaisser les fils de Zébédée? Mais la critique prétend justement que l'un des buts de notre évangéliste a été de relever Jean, trop éclipsé par Pierre dans la tradition. Ou bien l'auteur du récit serait-il lui-même l'un des deux frères; et, ne pouvant se placer après les simples disciples, se serait-il mis du moins au dernier rang parmi ses collègues? Combiné avec le silence de notre évangile sur ces deux hommes et ceux qui leur tiennent de près, ce fait est en réalité une signature.

Ce fils de Zébédée est *le disciple que Jésus aimait*, et finalement *Jean lui-même*. De la fin du chapitre XXI il résulte, en effet, comme nous l'avons déjà reconnu, que le

¹ Comp. aussi Marc XIII, 3.

disciple que Jésus aimait était présent à cette scène ; et comme il ne pouvait être, nous l'avons prouvé également, que l'un de ces deux frères, et que ce qui est dit de lui ne saurait convenir à Jacques (p. 41), il n'y a donc plus qu'une conclusion à tirer : c'est que l'auteur de l'évangile, le disciple que Jésus aimait et l'apôtre Jean ne sont qu'une seule et même personne. C'est à ce résultat critique que conduit aussi une fine observation de Credner. Le quatrième évangile est le seul qui, en parlant du précurseur de Jésus, n'ajoute pas à son nom le titre de *Baptiste*. Pourquoi ? Sans doute parce que cette épithète distinctive aurait eu pour effet d'attirer l'attention sur un autre Jean que celui-là ; ce que l'auteur, qui était lui-même l'autre Jean bien connu, voulait éviter. Ou, si l'on trouve cette explication trop ingénieuse, il faut accorder du moins que si l'auteur n'a pas attaché au nom du précurseur le surnom de *Baptiste*, que ne manque pas de lui donner Josèphe lui-même ¹, il devait être l'un de ceux qui avaient personnellement connu le précurseur *avant* que l'histoire eût attaché à son nom cette épithète qui, devenue technique, en a été plus tard inséparable.

De même que le sort s'avancant entre les mains de Josué de tribu en famille, de famille en maison, de maison en individu, finit par saisir celui que cherchait Israël, Hacan, de même en suivant à la piste les indices révélateurs de la vérité, nous avons vu le cercle des possibilités se resserrer graduellement, et, après avoir discerné dans l'auteur le Juif, puis le Palestinien, puis le témoin, enfin l'apôtre et l'un des fils de Zébédée, nous voyons s'inscrire en lettres resplendissantes, dans le blanc laissé par l'incognito où s'enferme l'auteur, un nom, le seul possible, celui qu'avait proclamé l'histoire, le nom de Jean. Examinons les

¹ *Antiq.* XVIII, 5, 2 : Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Βαπτιστοῦ.

objections que l'on élève contre ce résultat historique et critique.

III

1. Baur avait allégué une foule d'erreurs, relatives à la topographie palestinienne et aux usages israélites, dans ce récit. Cette accusation est aujourd'hui généralement abandonnée. « Il n'y a aucune raison, dit Keim lui-même (p. 133), de croire à ces prétendues erreurs. »

2. On prétend que les faits historiques sont altérés au profit d'une idée dominante, et l'on en appelle aux synoptiques. Nous croyons avoir prouvé la supériorité historique du récit de Jean dans tous les cas où il diffère réellement de la narration synoptique. Et la preuve de cette supériorité, nous l'avons vue ressortir de la narration synoptique elle-même, qui, sévèrement étudiée, rend à chaque fois hommage au récit johannique.

3. On s'appuie sur la timidité pleine d'embarras avec laquelle l'auteur, sans oser se nommer Jean, cherche à se faire passer pour cet apôtre. Mais cette retenue serait bien étrange chez un écrivain assez hardi pour composer de haute main une nouvelle histoire évangélique, pour « bouleverser » toute la tradition reçue, pour mettre enfin dans la bouche de Jésus une conception entièrement nouvelle de sa personne ! Comment sa conscience deviendrait-elle subitement si délicate, qu'il lui répugnerait de prendre ouvertement le nom de Jean ? On reconnaît qu'il s'est servi de tous les moyens possibles pour se faire passer pour ce personnage ; et il aurait résisté à la tentation de se désigner comme tel ! Par quel motif ? Les faussaires à cette époque affichaient hautement leur nom prétendu. C'est précisément sur ce stratagème que reposait leur force ; et ils se

gardaient bien de laisser à la sagacité de leurs lecteurs le soin de faire tout le travail critique auquel nous venons de nous livrer. Jean seul a donc pu se désigner lui-même avec cette réserve qui était, d'ailleurs, comme nous l'avons vu, l'un des traits de son caractère. En remettant son écrit entre les mains des chefs de l'Eglise, il savait bien qu'ils trouveraient eux-mêmes le moyen d'en faire connaître publiquement l'auteur; et, quant à lui, un sentiment de sainte pudeur, que l'on comprend aisément, lui a interdit d'inscrire son nom à côté de celui d'un être qu'il envisageait et adorait comme le Fils de Dieu.

4. Mais, s'il était si humble, pourquoi, demande-t-on, se désigner lui-même comme « le disciple que Jésus aimait? » Weisse a trouvé le premier dans cette dénomination « une repoussante gloriole. » Et tous nos critiques de reproduire à l'envi cette appréciation. Ce jugement trahit une singulière ignorance du vrai sentiment qui remplissait le cœur de l'homme si spécialement honoré de l'affection personnelle de son Maître. Jean ne voulait, ne pouvait pas se nommer; mais il devait se désigner; car son rôle ne pouvait être complètement omis dans cette histoire. Or, si réellement Jésus avait fait de lui son ami particulier et lui avait donné dans son cœur cette place la plus intime, ne devait-il pas sentir sa personnalité tout entière s'absorber dans ce souvenir, le plus précieux de sa vie? Il ne voyait en lui-même aucune qualité personnelle qui eût pu lui mériter cette faveur; ce qu'il voyait uniquement dans cette relation, c'était la tendre condescendance de celui qui l'avait ainsi gratuitement attiré si près de lui. Entre tous les rayons de cette gloire *pleine de grâce et de vérité* (I, 14), qui avait caractérisé l'existence vraiment humaine de la Parole *faite chair*, c'était celui qui l'avait atteint directement. Le Fils de Dieu avait été homme, aussi en ce point qu'il avait voulu

posséder *un ami*; et cet ami, c'était en sa personne qu'il l'avait choisi. Réveiller ce souvenir sans pareil, ce n'était pas orgueil, mais reconnaissance. Ce n'était pas élever un monument à sa propre gloire, c'était glorifier le cœur de celui qui s'était incliné de la sorte vers un être si inférieur à lui. La supposition que l'auteur aurait voulu par là susciter, dans le sentiment de l'Eglise, un rival à Pierre, le représentant du judéo-christianisme, est en contradiction avec tout son évangile, dans lequel Pierre joue un rôle prépondérant, et en particulier avec le chapitre XXI, où c'est à Pierre, et nullement au « disciple qu'il aimait, » que Jésus confie la direction de l'apostolat et de l'Eglise.

5. On allègue l'impossibilité psychologique qu'il y aurait à ce qu'un homme, après avoir vécu longtemps avec Jésus comme son semblable, en fût venu à l'envisager comme un être divin. Mais cette difficulté existe pour toute l'Eglise apostolique, dont le caractère était, comme nous l'avons vu, d'*invoker le nom du Seigneur*. L'Apocalypse, que Baur et plusieurs de ses successeurs attribuent à Jean l'apôtre, ne fait aucune difficulté d'enseigner la divine pré-existence de Jésus, de l'appeler *le premier et le dernier*, exactement comme Esaïe désigne Jéhovah. L'épître aux Hébreux qui, malgré tous les efforts de nos critiques, n'en reste pas moins un document antérieur à la ruine de Jérusalem¹, identifie également, dans le premier chapitre, Jésus et Jéhovah. Et cependant c'était le temps où vivait encore la génération contemporaine de Jésus. La difficulté soulevée prouve donc bien plutôt la réalité des manifestations divines qui ont signalé la vie de Jésus et surtout celle des témoignages qu'il a lui-même rendus à sa nature supérieure.

¹ Voir Reuss : *Geschichte der heiligen Schriften N.T.*, § 54.

6. Nous avons déjà traité de la tendance judaïsante attribuée par la critique de Tubingue à l'apôtre Jean et de son incompatibilité avec le haut spiritualisme de l'auteur de notre évangile. Nous croyons avoir prouvé, et cela par le passage même d'où l'école de Tubingue déduit cette grande fiction (Galates II)¹, que le christianisme des Douze et celui de Paul reposent sur une base doctrinale commune, dont tous les éléments sont renfermés dans les synoptiques et faisaient déjà partie de l'enseignement de Jésus. Il ne reste véritablement de la contradiction signalée entre l'Paul et les Douze qu'une différence de *pratique* à l'égard de l'observation des prescriptions légales (p. 48-49).

7. Arrivons à la vraie objection : La culture philosophique de l'auteur de notre évangile serait incompatible avec les antécédents de l'ancien pêcheur galiléen. Mais cette prétendue culture philosophique, sur quel fondement l'affirme-t-on ? Si les discours de Jésus ne sont pas de pures fictions — et c'est ce que nous croyons avoir démontré — l'idée de la préexistence du Seigneur pouvait aisément résulter, pour l'auteur, de ces discours mêmes. Il n'avait nul besoin de hautes spéculations pour en venir à envisager sous ce jour élevé la personne de son Maître. L'on ne peut alléguer en définitive que le terme qu'il emploie pour exprimer cette notion, celui de Logos. Est-il besoin de faire de lui le disciple de Philon, pour expliquer cette expression ? Nous avons déjà vu qu'il n'en est rien (p. 212 et s.). Non seulement Philon lui-même n'établissait aucune relation entre la personne du Logos et celle du Messie ; mais Jean trouvait

¹ Scholten lui-même à la fin de son écrit sur le séjour de Jean en Asie-Mineure, reconnaît, dans sa polémique contre Hilgenfeld, que Jean n'apparaît pas dans Gal. II comme adversaire de Paul et de ses missions (ainsi que le serait, suivant lui, l'auteur de l'Apocalypse).

chez les auteurs palestiniens des Targoums la dénomination, d'origine purement biblique, dont il avait besoin pour désigner l'être divin qu'il avait reconnu en la personne de Jésus : celle de *Memra* (*Logos*, Parole). Si ces docteurs désignaient ainsi toutes les manifestations de Jéhovah dans le monde sensible, il était bien simple d'appliquer ce terme à la suprême manifestation de Dieu sur la terre, à l'apparition personnelle du principe révélateur. Cette application si naturelle nous la trouvons dans l'Apocalypse elle-même, ce livre que nos critiques placent déjà avant la ruine de Jérusalem et dont l'auteur ne trahit certes pas une culture philosophique particulière. Jésus y est appelé (XIX, 13) le *Logos de Dieu*. Si Jean a composé son évangile sur la fin de sa vie, en Asie-Mineure, combien l'emploi de ce terme, traduction littérale de celui qui lui était devenu familier en Palestine, ne se justifie-t-il pas plus aisément encore ! Dans ce milieu où la notion du Logos de Philon s'était probablement déjà répandue¹, l'apôtre pouvait précisément tenir à employer ce terme-là pour rappeler ces esprits, livrés à d'inutiles spéculations, des hauteurs purement rationnelles où ils se mouvaient, et fixer leur attention sur les réalités concrètes de l'histoire évangélique. « Ce Logos divin sur lequel vous spéculez, nous le connaissons ; nous l'avons vu, oui, touché. Il est apparu sur la terre ; il a vécu d'une vie humaine parfaitement réelle. Nous avons contemplé sa gloire, une gloire digne de son origine, et nous pouvons en rendre témoignage. Croyez en ce Jésus que nous vous prêchons, et vous posséderez en vous-mêmes le Logos divin². » Nous ne voyons pas ce qu'il y a d'incompatible entre un pareil emploi du terme de Logos

¹ Comp. l'arrivée de l'alexandrin Apollos à Ephèse (Actes XVIII).

² Comp. Néander, *Pflanzung der christl. Kirche*.

et la plume du pêcheur Jean, élevé dans la synagogue, formé à l'école de l'enseignement de Jésus et à son contact personnel, et vivant dans un milieu saturé de spéculations orientales et alexandrines.

8. Bretschneider avait essayé déjà de tirer de la *dispute sur la célébration de la Pâque*, qui eut lieu au II^e siècle, un argument contre la composition de notre évangile par l'apôtre Jean. Cet argument a été reproduit par Baur et présenté dès lors, si nous nous rendons bien compte de l'état des choses dans la critique actuelle, sous trois formes assez différentes.

Baur lui-même a surtout insisté sur la question du jour de la Pâque. D'après le témoignage positif de Polycrate, dans sa lettre à Victor, écrite au nom des églises d'Asie vers 190, l'usage de ces églises de célébrer la sainte Cène pascale le 14 nisan au soir, quel que fût le jour de la semaine sur lequel tombait cette date, remontait jusqu'à l'apôtre Jean¹. Mais le quatrième évangile condamne précisément ce rite asiatique ou *quarto-déciman* (ainsi qu'on l'a désigné dès les temps anciens); car bien loin de placer l'institution de la sainte Cène au soir du 14, comme les synoptiques, cet écrit déplace intentionnellement le dernier repas de Christ pour le reporter, avec l'institution de la sainte Cène, au soir du 13. Donc notre évangile est en contradiction positive avec la pratique bien constatée de l'apôtre Jean, et ne saurait être son œuvre. — Mais si même, ce que nous ne pensons pas, il y avait lieu de don-

¹ Il écrit ce qui suit (Eusèbe, V, 24): « Nous célébrons le vrai jour... Car des personnages illustres qui doivent ressusciter à l'avènement de Christ, se sont endormis en Asie, Philippe, l'un d'entre les douze apôtres qui est enterré à Hiérapolis..., puis Jean, qui a reposé dans le sein du Seigneur..., puis Polycarpe... Thraséas... Sagaris...; tous ceux-là ont célébré le jour du 14 selon l'évangile... »

ner au récit synoptique un sens contraire à celui du récit de Jean et de préférer historiquement le premier au second, il resterait toujours très-invraisemblable¹ que l'on eût choisi en Asie, pour célébrer la sainte Cène pascale, le 14 nisan *comme étant le jour où cette cérémonie a été instituée par le Seigneur*. Car, comme nous l'avons déjà fait remarquer, ce qu'on célèbre en accomplissant un rite, ce n'est pas l'institution même du rite; c'est l'événement que le rite est destiné à rappeler; et par conséquent le jour choisi pour le célébrer est, autant que possible, celui de l'événement, non celui de l'institution. Et s'il en a été ainsi dans le cas qui nous occupe, le rite quarto-déciman (asiatique) se trouve être en parfait accord avec le récit johannique; car celui-ci place précisément l'événement auquel se rapporte la cérémonie de la sainte Cène, la mort de Jésus, au 14 nisan. Les églises d'Asie jeûnaient pendant toute la journée du 14, s'associant ainsi aux souffrances du Rédempteur; et le soir arrivé, où le sentiment du salut maintenant consommé remplissait de joie l'âme des croyants, on célébrait le sacrement de l'*Eucharistie*, mot qui signifie *ac'tion de grâces*².

Cependant on a élevé des objections assez graves contre cette explication du rite asiatique. Comme c'est le soir du 14 que les Juifs célèbrent le repas pascal, on s'est demandé si le rite de l'église d'Asie n'était pas tout simplement la fête israélite transplantée dans l'Eglise chrétienne, mais dégagée de tout ce qui constituait le repas spécialement juif, le manger de l'agneau, en particulier. Plusieurs déclarations des

¹ Comp. la démonstration déjà donnée, p. 255-256.

² Comp. en faveur de cette explication les travaux de Weitzel et de Steitz sur la question. Dans la 1^{re} édition de ce Commentaire, nous nous étions rattaché à cette manière de voir, que nous ne croyons pas encore entièrement renversée.

Pères paraissent confirmer cette manière de voir. Ainsi Polycrate dit expressément, dans sa lettre à Victor : « Mes ancêtres ont toujours célébré *le jour où le peuple* [d'Israël] *éloignait le levain*. » Eusèbe paraît attribuer la même signification au rite quarto-déciman. Dans la *Vie de Constantin* (III, 5, 4), il caractérise le mode asiatique en ces termes : « Suivre l'usage juif. » Mais si telle est réellement l'origine de l'observation du 14 par les églises d'Asie, l'argument tiré de cette date contre la composition johannique de notre évangile n'en tombe pas moins sans retour. Car il n'y a plus aucune relation entre l'observation du 14 par les églises d'Asie et la chronologie du récit de la Passion¹. La célébration de ce jour ne provenait plus que de la place si importante que lui assignait l'Ancien Testament dans le cérémonial israélite.

Nous ne revenons point ici sur ce que nous croyons avoir démontré contre Baur, dans le chapitre sur l'époque de la composition de notre évangile : c'est que l'emploi fait de cet écrit par les Pères et les hérétiques durant tout le cours du II^e siècle, prouve qu'il existait *longtemps avant* l'explosion de la dispute pascale en 160; ce qui ne permet pas de supposer qu'il ait été composé dans le but d'exercer une influence sur la solution de cette grande querelle.

Hilgenfeld, qui place la composition longtemps avant l'époque fixée par Baur, a donné à l'argument tiré de la dispute pascale une tournure plus générale. Selon lui, la preuve de l'inauthenticité de cet écrit résulte spécialement du contraste entre le caractère *judaïque* du rite quarto-déciman introduit par Jean en Asie, et l'esprit hautement spiritualiste du quatrième évangile. D'après ce sa-

¹ C'est ce qu'a montré d'une manière particulièrement convaincante Em. Schürer, *Zeitschr. für histor. Theol.*, 1870.

vant, l'évangéliste se serait proposé, dans sa narration de la Passion, de dégager le rite pascal de toute relation avec la Pâque juive et de frayer ainsi la voie en Asie à l'introduction du rite occidental. C'est pour cela qu'il aurait composé un récit d'après lequel Jésus n'aurait plus célébré la Pâque cette année-là avec le peuple juif et aurait institué la sainte Cène dans un souper tout ordinaire le 13 au soir¹. — Mais par un pareil récit, le pseudo-Jean n'aurait rien obtenu encore en faveur de ce rite romain dont il voulait procurer le triomphe. Il eût dû introduire dans sa narration quelque trait spécial favorable à ce rite, par exemple, faire coïncider l'institution de la sainte Cène avec l'apparition de Jésus aux disciples le dimanche de la résurrection, ou tout autre expédient suggéré par son esprit inventif qu'une conscience trop délicate n'arrêtait pas. Mais il ne l'a point fait, preuve qu'il ne songeait point à atteindre ce but. D'ailleurs toute cette explication tombe avec l'hypothèse du judéo-christianisme légal de Jean, que nous avons réfutée. Scholten lui-même ne reconnaît-il pas aujourd'hui, contre Hilgenfeld, que Jean n'a point été l'adversaire de Paul ni de ses missions ? Que s'il a introduit en Asie une fête pascale en relation de date avec le jour du repas pascal israélite, nous ne saurions trouver là un trait anti-paulinien. Car il ressort d'Act. XX, 6 (« Après les jours des pains

¹ *Einleitung*, p. 404 : « Jean a travaillé en Asie dans un tout autre sens que Paul ; il a introduit l'observation judéo-chrétienne du 14 nisan. » « D'après les principes de Paul il n'existait d'abord en Asie aucun *τηρεῖν* (aucune célébration quelconque) ; Jean y introduisit la célébration judéo-chrétienne du 14. Plus tard, entre 115 et 125, naquit à Rome, où aucune fête n'avait encore existé, la célébration du vendredi saint comme jour de deuil (par le jeûne) et du dimanche de la résurrection comme jour de joie (par la sainte Cène) ; et c'est ce rite que le IV^e évangile s'est efforcé d'introduire en Asie au lieu de l'observance judéo-chrétienne du 14 » (p. 736).

sans levain, nous nous embarquâmes à Philippes »), et probablement aussi de 1 Cor. V, 6-8, que Paul respectait les grandes fêtes juives au sein même des églises qu'il avait fondées chez les Gentils. Et certes on pouvait le faire sans apporter à cette manière d'agir une tendance légale. Tout dépendait ici, non du jour, mais de l'esprit.

Scholten a cherché à donner à l'argument tiré de la dispute de la Pâque une nouvelle tournure. Suivant lui, notre évangéliste voudrait faire prévaloir sur le rite asiatique, non le rite romain, mais la suppression de tout rite, de toute fête quelconque dans l'Eglise. Cette pensée, exprimée par Paul dans ses épîtres¹, l'auteur de notre évangile chercherait à la faire prévaloir par rapport à la fête pascale, en gardant, à l'égard de cette fête et de l'institution de la sainte Cène, un complet silence. — Mais d'abord, de ce que Paul répudiait l'observation *légale* des anciennes fêtes juives, il ne résulte point, comme nous venons de le voir, qu'il rejetât absolument le choix de certains jours comme jours de fêtes chrétiennes; par exemple, l'établissement d'un jour de culte au lieu du sabbat juif, comp. 1 Cor. XVI, 2 avec Act. XX, 7. Puis, comment supposer que l'auteur de notre évangile eût pu s'attendre à obtenir de l'Eglise une pareille révolution, uniquement par le moyen du silence? Dès longtemps, à l'époque prétendue de la composition, le dimanche était établi et célébré partout comme *jour du Seigneur*². Et il n'aurait pas su mettre dans la bouche du Seigneur, lui qui lui faisait dire tant de choses qu'il n'avait pas dites, quelques avertissements bien accentués et bien positifs contre les fêtes extérieures en général! Bien plus, il parlerait à Nicodème du *baptême d'eau*, comme

¹ Gal. IV, 10; Col. II, 16; Rom. XIV, 5.

² Apocal. I, 10; Justin, 1^{re} Apologie.

d'une condition d'entrée dans le royaume des cieux (Jean III, 5); puis il reviendrait expressément sur cette cérémonie, l'attribuant non seulement à Jean-Baptiste, mais à Jésus et à ses apôtres (III, 22; IV, 1, 2)!

L'on voit comment, sous ces diverses formes, cette arme se brise entre les mains de ceux qui s'en servent; et l'on peut déjà prévoir que bientôt la critique négative finira par l'abandonner tout à fait¹.

¹ Les opinions des critiques actuels peuvent se diviser en cinq classes :

1° L'opinion de Baur, Zeller, Hilgenfeld, d'après laquelle notre évangile est en contradiction avec le rite asiatique qui provient de l'apôtre Jean. 2° Celle de Hengstenberg, Wieseler, Tholuck, Hofmann, etc., qui interprètent le récit du IV^e évangile de telle sorte qu'il place la mort de Christ au 15 nisan aussi bien que les synoptiques; il se trouverait ainsi d'accord avec le rite asiatique, à supposer que celui-ci ait été déterminé par l'idée que la sainte Cène avait été instituée le 14 au soir. 3° L'opinion de Weitzel, Steitz, Ritschl, Thiersch, Weitzsäcker, Meyer, etc., que nous avons soutenue nous-même dans la 1^{re} édition de ce Commentaire : que le rite asiatique est en accord avec le IV^e évangile en tant que celui-ci place la mort de Christ le 14 nisan. 4° L'opinion de Lücke, Gieseler, Bleek, de Wette, Luthardt, savamment défendue récemment par Schürer, d'après laquelle le rite asiatique n'est en aucun rapport avec la question du jour de la mort de Christ mais provient uniquement de la fête israélite du repas pascal. 5° L'opinion de Scholten, d'après laquelle le récit johannique serait une protestation paulinienne contre toute fête chrétienne en général.

Nous ne traiterons pas ici la question de la position d'Apollinaire par rapport au rite asiatique. L'a-t-il combattu de concert avec Clément d'Alexandrie, ou bien tous deux ont-ils combattu un parti judaïsant qui célébrait la Pâque le 14, comme les églises d'Asie, mais à la façon des Juifs, *more judaïco*, comme dit Origène de certains judéo-chrétiens, c'est-à-dire sans doute avec l'agneau et les pains sans levain? La question ne nous paraît pas éclaircie, et elle est en tout cas étrangère à celle que nous traitons; car Apollinaire aussi bien que ses adversaires, quels qu'ils fussent, reconnaissaient l'autorité et par conséquent l'authenticité de notre évangile.

9. La dernière difficulté est celle qu'on tire des différences entre l'évangile et l'*Apocalypse*. Ce livre, dit-on, est celui qui possède les témoignages les plus anciens et les plus solides. Il est donc juste de le reconnaître comme johannique. Or, sous le rapport du style comme sous celui des idées, il diffère tellement du quatrième évangile qu'on ne saurait attribuer les deux écrits au même auteur. Et comme l'*Apocalypse* est le mieux attesté des deux, l'évangile se trouve condamné. Tel est le raisonnement de Baur, de Hilgenfeld, etc. Cet argument n'existe plus pour Keim, Scholten et tous ceux qui rejettent aujourd'hui l'origine johannique de l'*Apocalypse* aussi bien que celle de l'évangile.

Remarquons d'abord qu'il est faux d'envisager l'*Apocalypse* comme plus anciennement et plus solidement attestée que l'évangile. Justin, de qui provient le plus ancien témoignage en faveur du premier de ces livres, n'accorde pas à l'autre une moindre autorité, puisqu'il le place parmi les Mémoires des apôtres, lus publiquement dans les églises de son temps, et qu'il le cite lui-même dans un assez grand nombre d'occasions. Papias, qui était si attaché au millénarisme de l'*Apocalypse*, s'appuyait en même temps sur des passages de la première épître de Jean et, comme nous l'avons vu, puisait ses intuitions évangéliques dans le quatrième évangile non moins que dans les synoptiques. Les témoignages en faveur de l'évangile sont donc de la même valeur que ceux qu'on peut citer en faveur de l'*Apocalypse*, de sorte que, s'il y avait réellement un choix à faire entre eux, quant à la composition johannique, ce choix serait parfaitement libre, et nous conserverions intact le droit de nous décider en faveur de celui des deux écrits qui présente les preuves internes d'authenticité les plus convaincantes.

Mais le dilemme est-il forcé, et le choix nécessaire?

La raison la plus forte en faveur de l'incompatibilité d'origine des deux écrits est celle qui se tire de la *différence de style*. Dans l'Apocalypse, la langue est fortement araméisante; des solécismes choquants trahissent un auteur qui ne sait point encore écrire le grec correctement; enfin l'absence de ces termes profonds et abstraits, tels que *lumière, vie, monde, mort*, pris au sens spirituel, qui caractérisent l'évangile, décèle une tout autre plume. Puis, quel contraste entre le langage calme et limpide de l'évangile et le style brusque, heurté, torrentiel, en quelque sorte, de l'Apocalypse!

Mais n'est-il pas curieux qu'à côté de ces prétendus solécismes se trouve à chaque instant, et souvent dans le même verset, la tournure grammaticale correcte que l'on pense être ignorée de l'auteur? Si c'est par ignorance de la langue qu'il pêche contre la grammaire ou la syntaxe, comment se corrige-t-il dès la phrase suivante¹? Il ne faut donc point parler ici de barbarismes involontaires, mais d'irrégularités intentionnelles et destinées à mettre en saillie certaines notions: l'immutabilité de Dieu par exemple, dans la construction étrange de I, 4. Les appositions au nominatif d'un substantif au génitif ou au datif s'expliquent d'une manière semblable; il s'agit de poser la notion accessoire dans toute son indépendance par rapport au mot principal. On trouve dans l'évangile des irrégularités toutes semblables; ainsi les nominatifs absolus VI, 39; XVII, 2.

L'omission de certains termes abstraits, aînés de l'évan-

¹ I, 4, il écrit : ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος; II, 20, τὴν γυναῖκα λέγουσα; III, 12 : τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ ἡ καταβαίνουσα. Mais I, 4, nous lisons aussi : ἀπὸ τῶν ἐπὶ πνευμάτων; I, 10 : ὡς σάλπιγξ λέγουσας; III, 10; ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης; et ainsi dans tout le livre.

gélisme, tient à la nature de l'Apocalypse, qui, en tant que vision présentée sous forme de tableaux, ne comporte que des termes de nature plastique. On n'en trouve pas moins dans les deux écrits les expressions correspondantes. Là où l'évangile dit *vie* (ζωή), l'Apocalypse dit *les sources vivantes des eaux* ou l'eau vivante (ἐπὶ ζωῆς πηγῶν ὑδάτων) VII, 17; ὑδωρ ζωῆς, XXII, 17); là où l'évangile dit simplement que Christ est la *lumière* (φῶς), l'Apocalypse désigne l'agneau comme le *flambeau* de la ville sainte (ὁ λύχνος τοῦ ἁγίου, XXI, 23). Au lieu du terme *monde*, l'Apocalypse dit *les Gentils*, parce que dans la lutte qui fait l'objet de cette vision, ce sont les païens qui représentent d'une manière concrète le principe mondain. L'expression de *seconde mort* est bien dans l'Apocalypse l'équivalent du simple mot de *mort*, là où il est pris par l'évangéliste dans son sens le plus grave. Quant aux araméismes du style, ils résultent naturellement de l'influence constante des tableaux prophétiques de l'Ancien Testament sur ceux de l'Apocalypse qui en sont la reproduction. Winer¹ a fait observer combien le style de Josèphe est plus fortement araméisant quand il décrit l'histoire de l'Ancien Testament que lorsqu'il raconte les événements qui se sont passés sous ses yeux. C'est que, dans ce dernier cas, il écrit d'une manière indépendante de tout modèle étranger. Niermeyer a dit avec justesse² que l'absence totale de différence entre les deux écrits johanniques, dans des conditions de rédaction aussi différentes (à supposer qu'ils soient tous deux du même auteur), aurait de quoi « exciter un étonnement légitime. »

N'est-ce pas à bon droit enfin que Luthardt rappelle, pour expliquer le contraste général du style, la manière

¹ *Grammaire*, 6^e édit. p. 33.

² Compte-rendu de Busken-Huet, *Revue de théologie*, septembre 1856.

différente en laquelle l'auteur travaillait dans l'une et l'autre situation? D'un côté, la reproduction calme et recueillie des plus saints souvenirs; de l'autre, l'enfantement laborieux des plus redoutables ou des plus brillants tableaux de l'avenir. C'est dans le repos de l'intelligence en pleine possession de son objet, qu'il rédige l'évangile (ἐν νοῷ); c'est dans l'exaltation la plus enthousiaste de l'espérance chrétienne qu'est écrite l'Apocalypse (ἐν πνεύματι, I, 10).

Et néanmoins quelle homogénéité foncière entre ces deux styles, aux yeux de celui qui ne s'arrête pas à la superficie ¹! Nous ne citerons que quelques traits : l'emploi commun aux deux écrits du terme *faire* (ποιεῖν), dans le sens de la locution : *faire le mensonge, faire la vérité*; du terme *marcher* (περιπατεῖν), pour désigner l'activité morale; de l'expression *garder la parole ou les commandements* (ποιεῖν, τηρεῖν τὸν λόγον, τὰς ἐντολάς); du terme si caractéristique par lequel est désignée l'identité du fait et de l'idéal, et que nous traduisons par (*véritable ἀληθινός*); des expressions *avoir faim, soif* (δψῆν, πεινᾶν), pour indiquer les besoins profonds de l'âme; du terme d'*agneau* pour désigner le Christ, avec cette différence que l'évangile dit ἀμνός qui convient à la victime chargée du péché du monde, tandis que l'Apocalypse emploie le terme neutre d'ἀρνίον qui a quelque chose de plus ferme et convient mieux comme pendant du terme de θηρίον par lequel est désignée la Bête (l'Antéchrist) du tableau apocalyptique; l'expression *amen, amen*, qui commence si souvent les discours de Jésus dans le IV^e évangile et qui se trouve transformée en nom du Christ dans l'Apocalypse (« Voici ce que dit l'Amen, le témoin véritable, » III, 14); enfin l'expression de *Parole* ou

¹ Nous recommandons à nos lecteurs l'étude de Niermeyer sur ce sujet (voir p. 26),

Parole de Dieu, commune aux trois écrits johanniques et qui, dans tout le Nouveau Testament, n'appartient qu'à eux seuls (év. I, 1; 1^{re} ép. I, 1; Apoc. XIX, 13), comme si elle devait constituer entr'eux un indissoluble lien; etc. Si l'on veut se faire une idée des analogies de style entre l'évangile et l'Apocalypse, que l'on étudie, par exemple, le tableau Apoc. VII, 15 à 17. Là on trouve réunies plusieurs des expressions caractéristiques du style johannique dans l'évangile : *habiter* (sous la tente), *σκηνοῦν* év. I, 14; *avoir faim, soif*, év. VI, 35; *l'agneau*, év. I, 29; *paître*, *ποιμαίνειν*, év. XXI, 16 (*ποιμαίν* év. X, 1-16); *guider*, *ὁδηγεῖν* év. XVI, 13. Ajoutez à ces traits communs la rareté des particules et particulièrement du *μέν* si fréquent chez les auteurs grecs; puis le rapport frappant entre les deux citations de la même prophétie de Zacharie, Apoc. I, 7 et év. XIX, 37, avec correction toute semblable de la traduction des LXX, d'après le texte hébreu; et l'on devra sans doute reconnaître que ces éléments communs constatent l'identité d'auteur, tandis que les différences signalées plus haut répondent très-naturellement aux situations diverses dans lesquelles cet auteur a composé.

Mais on en appelle à d'autres différences plus importantes, les différences dans la manière de voir. La conception de Dieu n'est pas la même. Dans l'Apocalypse, Dieu n'est que colère, justice vengeresse; dans l'évangile, il est amour. — Mais on paraît oublier que ce Dieu de l'Apocalypse, que l'on nous peint si terrible, est le Père qui *essuie de sa main toute larme de nos yeux*, et qui *habite avec les hommes* dans cette nouvelle Jérusalem où il vivra avec eux, comme sous une tente (Apoc. VII, 17; XXI, 3); n'est-ce pas assez tendre? Et d'autre part on n'oublie pas moins que la *colère* du Dieu de l'évangile demeure sur celui qui désobéit au Fils, et que *la mort* est le sort éternel de ceux qui ont le

diable pour père et rejettent le Fils (III, 36; VIII, 24, 41); n'est-ce pas assez sévère? Si après cela un certain contraste subsiste, cela tient simplement à ce que l'évangile décrit la venue de Dieu en Christ, non *pour juger*, mais *pour sauver* (III, 17), tandis que l'Apocalypse décrit la venue de Dieu en Christ *pour juger* le monde, après que l'œuvre de la miséricorde s'est accomplie envers lui et lui a été pleinement présentée (év. XIX, 11; XX, 11-15).

On dit aussi : La conception de la personne de Christ diffère; dans l'évangile il est *essentiellement* Dieu, comme Fils existant antérieurement à sa venue sur la terre; dans l'Apocalypse, il n'est Dieu que *par communication*, et comme Messie élevé dans la gloire. Mais dans l'Apocalypse, Jésus est appelé le *commencement et la fin, le premier et le dernier*; or ce sont là dans Esaïe des noms donnés à Jéhovah seul, et l'Apocalypse les applique à Dieu lui-même; ce qui implique sa divine préexistence. Si donc il est appelé ailleurs le *commencement de la création de Dieu*, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, III, 14, ce terme d'ἀρχή ne peut signifier : *le premier créé*, une créature antérieure à toutes les autres, pas plus que le terme *le dernier* ne peut signifier *le dernier venu*. Ce mot signifie *le principe* d'où émane toute création; comme *le dernier* signifie le *but* auquel tend et revient toute la création. Christ est l'anneau par lequel toute la chaîne des êtres créés tient à Dieu et quant à son origine et quant à son terme. C'est exactement là l'idée du Verbe dans le prologue de l'évangile. C'est ce qu'exprime non moins évidemment ce nom : *le vivant*, ὁ ζῶν, qui lui est donné I, 18; comp. év. I, 4 : « En lui était la vie, » et V, 26. D'autre part, il est certain que l'Apocalypse renferme l'idée de la *subordination* du Messie à Jéhovah, I, 1 : « La révélation de Jésus-Christ que Dieu lui a donnée; » (comp. v. 4 et 5 et ailleurs). Mais l'évangile enseigne exactement

de la même manière. Jésus ne dit-il pas, XIV, 28 : « Mon Père est plus grand que moi; » V, 26 : « Le Père lui a donné d'avoir la vie en lui-même. » Les termes mêmes de *Parole* et de *Fils* impliquent la subordination.

La doctrine de la *justification* est identique dans l'évangile, dans l'Apocalypse et dans la première épître; chacun doit le reconnaître. Il n'est pas plus question de la circoncision et des œuvres légales dans l'Apocalypse que si elles n'eussent jamais existé; la justification est gratuite et acquise par la foi. « Le salut descend du trône, » comme une œuvre accomplie, un don divin. La sanctification des fidèles est le fruit de la foi; c'est dans la foi qu'ils observent les commandements, XXII, 9. Cette idée est exprimée figurément par cette image : *laver sa robe dans le sang de l'Agneau*.

Où donc se trouve le prétendu judéo-christianisme¹ de l'Apocalypse? On nous répond : dans la manière de concevoir l'Eglise et le règne de Dieu. La Jérusalem terrestre continue dans l'Apocalypse à être le centre du règne de Dieu; les Juifs seuls en sont les réels citoyens; les païens croyants n'y sont que tolérés, comme des étrangers auxquels on veut bien accorder le domicile; ils forment la *plebs* de la ville sainte. Ainsi prétend Volkmar. Mais a-t-on des yeux pour ne pas voir? Cette Jérusalem qui devient le centre du règne de Dieu (XXI, 10), ne « descend-elle pas du ciel d'auprès de Dieu? Est-ce là la Jérusalem terrestre? Elle est appelée « le tabernacle de Dieu avec... avec qui? les Juifs? non, avec les hommes » (XXI, 3). N'est-ce pas là le plus pur universalisme? Et pour ne laisser aucun doute sur l'égalité parfaite qui règne entre les croyants, Juifs et

¹ Ce judéo-christianisme *terreux*, comme l'appelait avec un superbe dédain l'un de nos modernes critiques français,

païens, l'auteur ajoute : « Et ils seront *ses peuples*, et Dieu sera *avec eux*, leur Dieu. » On allègue le chapitre VII, où les 144 mille d'Israël, marqués du sceau du Dieu vivant, v. 3, occupent, dit-on, un rang supérieur à la multitude innombrable, de toute tribu, de tout peuple et de toute langue, mentionnée v. 9. Mais ces derniers se tiennent devant le trône de l'Agneau ; ils sont vêtus de robes blanches, et portent des palmes dans les mains ; l'Agneau les paît et les conduit aux sources d'eau vive, et Dieu essuie leurs larmes de sa propre main. Cette position est-elle réellement celle de simples tolérés, d'une *plebs* étrangère, sans droit de cité ? Je soupçonne bien plutôt que ce sont ces innombrables croyants de toutes nations qui dans le ch. VII se trouvent élevés bien au-dessus des 144,000 Juifs, sur lesquels est apposé le sceau de Dieu. Marquer d'un sceau, c'est signaler son droit de propriété sur l'objet scellé. Ainsi Dieu met simplement en réserve, comme une propriété sacrée, ces 144,000 Juifs pour la lutte qui s'approche et dans laquelle ils auront à jouer un rôle important. Mais pour le moment ils ne sont pas même encore convertis. Ce n'est qu'au ch. XIV que nous les trouverons réunis *autour de l'Agneau*, comme croyants (v. 1. 2). Mais à supposer même que les païens convertis fussent représentés ici comme *ad-joints* aux Juifs croyants, cette intuition ne différerait en rien de celle de saint Paul qui, Rom. XI, représente les Gentils comme des branches sauvages entées à la place des Juifs, les branches naturelles, sur le tronc du règne de Dieu ; elle ne différerait en rien de celle de l'auteur même du quatrième évangile qui, ch. X, représente les brebis tirées du bercail israélite comme le noyau du troupeau et les brebis appelées des autres bercails comme ad-jointes à ce troupeau primitif (v. 16). N'est-il pas évident, d'un bout à l'autre de la vision, que l'auteur sympathise

de toute son âme à l'œuvre de saint Paul chez les Gentils? N'est-ce pas cette œuvre qu'exaltent toutes ces descriptions, pleines d'enthousiasme, de la foi des Gentils, dont nous venons de rappeler quelques traits? Le livre respire d'un bout à l'autre le plus large universalisme paulinien.

Mais, dit-on, l'auteur ne se trahit-il pas comme ennemi juré de Paul? N'est-ce pas sur cet apôtre que tombe cette expression de la lettre à l'église d'Ephèse : « ceux qui se disent apôtres et qui ne le sont pas, mais que tu as trouvés menteurs » (II, 2)? N'est-ce pas la condamnation de la doctrine de Paul qui se trouve renfermée II, 20 : « Tu permets à cette femme Jézabel d'égarer mes serviteurs et de leur enseigner à commettre l'impureté et à manger des choses sacrifiées aux idoles » (allusion à 1 Corinth. VIII-X)? Bien plus, le faux prophète qui engage la terre entière à adorer la bête, c'est-à-dire l'empereur romain (XIII, 14 et suiv.), n'est-ce pas Paul qui, Rom. XIII, 1, ordonne aux chrétiens d'être soumis aux puissances supérieures en enseignant que toute puissance établie vient de Dieu¹? — Quoi? L'on suppose que l'auteur de l'Apocalypse aurait osé, dans une lettre à l'église d'Ephèse, appliquer à Paul, le fondateur de cette église, cette expression : « qui prétend être apôtre et qui ne l'est pas, mais que tu as trouvé menteur! » C'est bien le cas de répondre avec Luthardt : Qui dit trop ne dit rien. Quand l'auteur parle de *manger des choses sacrifiées*, il ne s'agit certes pas de ce manger tout pénétré de foi et de charité chrétienne qu'autorise Paul, 1 Cor. VIII-X, mais, comme le montre la relation étroite dans laquelle ce manger est mis *avec l'impureté*, des excès auxquels se livraient certains membres de l'Eglise, qui abusaient du principe de la liberté chrétienne, comme ceux qui

¹ C'est à Volkmar que revient l'honneur de cette découverte.

disaient à Corinthe : *Tout m'est permis*, et qui sous ce prétexte participaient aux repas célébrés dans les temples d'idoles, et se livraient à toutes les impudicités qui s'y pratiquaient. Ces libertins-là sont précisément ceux que Paul avait combattus à Corinthe I Cor. VI, 1-2; VIII, 10; X, 7-14. L'Apocalypse les caractérise, XXI, 27, comme « les impurs qui pratiquent l'abomination et le mensonge. » Et ce seraient Paul et ses disciples ! L'on sait que dans plusieurs sectes, chez les Ophites et dans l'école de Basilide, par exemple, on enseignait qu'il était permis de manger des viandes sacrifiées, afin de se faire passer pour païen en temps de persécution. Était-ce donc là le manger dont avait parlé saint Paul ? — Saint Paul serait enfin le faux prophète de l'Apocalypse, l'acolyte de la Bête, de l'Antéchrist, et cela en raison de Rom. XIII, 1-2 ? Mais l'auteur de l'Apocalypse trace lui-même aux chrétiens vis-à-vis de la Bête exactement la même ligne de conduite que Paul Rom. XIII. « Si quelqu'un tue par l'épée, il périra par l'épée, » dit-il XIII, 10, faisant certainement allusion à la parole par laquelle Jésus avait condamné la résistance armée de saint Pierre aux autorités juives et romaines. Et pour qu'on ne puisse pas douter du sens de cette parole, il ajoute : « C'est ici la patience et la foi des saints. » Ce qu'il demande donc aux saints en cas de persécution, c'est la résignation vis-à-vis de la violence persécutrice. La voie tracée par l'Apocalypse est donc la même que celle tracée par Paul, que celle tracée par Christ au moment de son arrestation à Getshsémané. Et Paul serait pour ce fait-là le faux prophète ! Où s'égare la critique ? — L'on a prétendu encore que l'Apocalypse écartait Paul à dessein, lorsque, dans la description de la ville sainte, elle dit que les noms des douze apôtres étaient gravés sur les douze fondements de la muraille ; comme si ce nombre 12 n'était pas commandé et

exigé par l'harmonie du tableau et n'appartenait pas au symbolisme d'après lequel les 12 tribus représentent constamment le règne de Dieu dans sa plénitude! — Restent les vues de l'Apocalypse sur la fin des choses. Elle judaïse, dit-on, car elle propose à l'espérance chrétienne le règne de mille ans. Mais Niermeyer fait observer que « la durée du règne messianique n'a jamais été fixée par les docteurs juifs. » Ce chiffre de « mille ans » n'est donc nullement une idée qui ait passé de la Synagogue à l'Eglise; il s'est produit au sein de celle-ci. On reproche encore à l'Apocalypse de parler d'un jugement *d'après les œuvres* (XXI, 13 : « Et chacun fut jugé d'après ses œuvres »). Mais Jean et Paul le font à qui mieux mieux; Jean V, 29 : « Ceux qui auront fait de bonnes choses ressusciteront en résurrection de vie, ceux qui en auront fait de mauvaises en résurrection de jugement. » Rom. II, 6 : « Il rendra à chacun selon ses œuvres. » Autre méfait judaïsant : L'Apocalypse enseigne une *première résurrection des justes* (XX, 4-6). Mais Jésus le fait aussi (Luc XIV, 14); Paul également (1 Cor. XV, 23), et le quatrième évangile peut-être aussi (V, 29, comp. avec 24). On objecte encore : La venue de Jésus dans l'évangile est purement spirituelle; dans l'Apocalypse c'est une Parousie extérieure et à *grand fracas* (encore une expression de l'un de nos modernes critiques français). Mais Paul aussi parle nettement d'une Parousie visible, accompagnée de la résurrection des fidèles morts et de la transformation des fidèles vivants, au son de la trompette et à la voix de l'archange (1 Thess. IV, 16; 1 Cor. XV, 52); et l'auteur du quatrième évangile parle lui-même des morts qui à ce moment sortiront des tombeaux à la voix du Fils de Dieu (V, 28). Une venue tout autre que la venue en Esprit est impliquée dans la parole de Jésus citée XXI, 22 : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne. » D'autre

part l'Apocalypse est bien loin de nier le retour de Christ en Esprit, qui précède l'avènement extérieur : « Voici, je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai vers lui et je souperai avec lui et lui avec moi, » parole complètement analogue à cette promesse dans l'évangile (XIV, 23) : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons vers lui et ferons notre demeure chez lui. »

Le contraste entre les deux écrits n'est donc que relatif. Il provient non d'une différence de manière de voir, mais de l'opposition entre les sujets qui y sont traités. Ces deux sujets se rapportent à la même œuvre divine : la substitution du règne de Dieu à celui de Satan dans l'humanité. Mais ils retracent deux scènes différentes de ce divin drame : l'une, la venue du Rédempteur opérant ici-bas le salut ; l'autre, celle du Roi céleste consommant le jugement. Ces deux scènes ne se passent pas sur le même théâtre ; l'une a lieu au sein du peuple d'Israël ; l'autre embrasse la terre entière. Les acteurs, quoique identiques au fond, ne se présentent pas non plus, sous la même forme. Dans les deux cas, nous retrouvons le Christ comme objet de la foi ; la foi, comme la main qui le saisit, et l'incrédulité, comme la main qui le repousse. Mais dans l'évangile l'objet de la foi est le Christ abaissé ; la foi a pour représentants *les disciples* ; et l'incrédulité joue son rôle en la personne des *Juifs* ; tandis que dans l'Apocalypse l'objet de la foi est le Christ glorifié ; la foi apparaît personnifiée dans *l'Eglise*, et les représentants de l'incrédulité sont *les Gentils*. La seconde situation était donnée par les faits aussi bien que la première, et le même auteur pouvait les traiter toutes deux. Il lui suffisait, pour se placer dans la première, de réveiller ses souvenirs ; pour entrer dans la seconde, d'ouvrir les yeux. Rien n'oblige donc à attribuer l'un des écrits à un auteur païen

ennemi du judaïsme, et l'autre à un auteur juif acharné contre les païens. Les phases de la lutte sont également analogues, quoique diverses. Dans l'Apocalypse comme dans l'évangile, le terme dès le commencement paraît très-proche, et pourtant le drame se prolonge d'une manière inattendue. Ici le refrain est : « Mais l'heure n'était pas encore venue. » Là, au terme des six premiers sceaux et des six premières trompettes, le pressentiment de la fin imminente se produit chez les habitants de la terre, et pourtant la marche des choses recommence jusqu'à une crise nouvelle. Dans tous deux aussi, double *progrès* simultané : d'un côté, la lumière divine luit avec un redoublement d'éclat, là chez les Juifs, ici chez les Gentils, de l'autre par l'endurcissement croissant des hommes, s'épaississent de plus en plus les ténèbres qui couvrent la terre, et au sein desquelles doit se consommer, par un dernier acte de violence brutale, la fin de la lutte extérieure. Enfin des deux parts la cause de Dieu, qui n'a d'autre arme que la résignation, succombe matériellement, là en la personne de Jésus, ici dans celle de l'Eglise. Mais des deux parts aussi cette défaite se transforme soudain en glorieuse victoire, là par la résurrection de Jésus, ici par son second avènement et par l'élévation de l'Épouse sur le trône. Ces deux écrits sont donc, et par les sujets qu'ils traitent et par la tractation elle-même, comme les deux moitiés d'un tout unique. On s'explique par là aisément et leurs harmonies et leurs contrastes ; on comprend spécialement comment tout ce qui se rapporte à la première venue du Seigneur est traité dans l'un ; tout ce qui concerne la seconde, décrit dans l'autre.

Pour mettre en contradiction l'un avec l'autre ces deux écrits, il faut, comme dit Luthardt, matérialiser l'un à l'excès et spiritualiser l'autre à l'excès. Mais quelle critique ! Ce n'est plus de la science ; c'est de la fiction. La critique

passé ; mais les livres restent. Quand Niermeyer, qui admettait l'insolubilité du contraste entre la tendance des deux écrits, déclarait que « si la Jérusalem *terrestre* pouvait être écartée du tableau apocalyptique, le livre tout entier se spiritualiserait par cela seul, » ou quand Baur ne craignait pas d'appeler le quatrième évangile « une Apocalypse spiritualisée, » ils rendaient tous deux hommage, sans le vouloir, à la vérité que nous exposons. L'idée de la Jérusalem terrestre, comme devant être la Jérusalem finale, centre du règne de Dieu, est réellement absente du tableau apocalyptique, nous l'avons fait voir. La conclusion tirée éventuellement par Niermeyer est donc en force. Et s'il est absurde de supposer qu'une ville matérielle puisse avoir une muraille *aussi haute* qu'elle est longue et large, de manière à former un cube parfait d'une cinquantaine de lieues dans les trois dimensions¹ ; s'il est non moins absurde de comparer une telle construction matérielle à une épouse parée pour un époux (XXI, 2) ; s'il est de toute évidence que cette forme symbolique rappelle celle du Lieu très-saint et représente l'idée sublime de l'Eglise comme demeure spirituelle du Dieu trois fois saint, et si dans ce sens la comparaison de cette ville à une épouse parée pour son fiancé n'a rien que de très-raisonnable, il suit de là que toutes les autres images qui dépendent de celle-là, les portes, les murailles, la place de la ville, le fleuve qui l'arrose et les arbres qui croissent sur les bords de ce fleuve, etc., ne peuvent être entendues que spirituellement ; que la spiritualisation de l'Apocalypse est par conséquent la seule interprétation légitime de ce livre, et que, puisque l'évangile n'est qu'une « Apocalypse spiritualisée, » comme l'a déclaré Baur, elle est réellement identique, pour le fond, avec l'évangile. C'est ce que nous voulions démontrer.

¹ Douze mille stades, XXI, 16.

Après ce long examen, que reste-t-il des difficultés, prétendues insurmontables, amassées par la critique moderne contre l'origine johannique de notre évangile? Certes nous ne nous plaignons point de l'énergie de l'attaque qui ne sert qu'à faire ressortir toujours mieux le bien fondé de la défense. Nous ne regrettons qu'une chose dans cette grande lutte critique, c'est que la dignité de la science n'en sorte pas entièrement intacte et que la gravité des procédés n'ait pas toujours répondu à celle du sujet.

IV

Une dernière tâche nous reste : celle d'examiner à notre tour la valeur des *hypothèses* que l'on a essayé de substituer à l'antique tradition de la composition johannique.

Celui-ci propose comme auteur présumé *Apollos*, qu'il considère en même temps comme l'auteur de l'épître aux Hébreux ; c'est Tobler. Celui-là met en avant *le presbytre Jean*, ce contemporain de l'apôtre à Ephèse, que nous révèle le passage connu de Papias ; c'est M. Nicolas. MM. Renan, Weizsäcker et d'autres renoncent à indiquer un nom et pensent en général à *un membre de l'école de Jean*, en Asie. Lützelberger présente comme candidat son *Samaritain* établi en Mésopotamie ; enfin Baur, Hilgenfeld, Scholten, Keim, leur *grand inconnu, philosophe alexandrin*, sémi-gnostique, « la fleur la plus brillante du siècle qui a suivi celui des apôtres, » comme dit Keim. Entre tous ces critiques, MM. Nicolas et Weizsäcker occupent une place à part ; car ils n'admettent pas que l'auteur ait eu *l'intention* de se faire passer pour l'apôtre Jean. C'est l'Eglise qui a commis l'erreur.

Quelle est la vraisemblance intrinsèque de toutes ces hypothèses?

Celle de Tobler est immédiatement exclue: 1^o Par la différence totale d'idées et de style qui sépare l'évangile de l'épître aux Hébreux. Qu'on se représente la même plume écrivant cette épître et la première épître de Jean! Cette raison n'est valable sans doute que pour ceux qui, comme Tobler, attribuent à Apollos l'épître aux Hébreux. 2^o La qualité de témoin oculaire à laquelle prétend l'auteur ne convient point au théologien alexandrin (comp. son arrivée sur le théâtre du christianisme, Actes XVIII, 24 et suiv.). 3^o Il serait impossible d'expliquer comment un écrit si important, provenant d'un homme aussi connu, aurait pu passer universellement comme écrit de Jean. 4^o L'absence d'indices internes favorables à cette hypothèse n'est compensée par aucune donnée traditionnelle qui l'appuie. Aussi son auteur en est-il resté le seul partisan.

La supposition de M. Nicolas a pour elle l'identité de nom des deux personnages; mais: 1^o Cette circonstance n'aurait une véritable importance que si le nom de Jean était inscrit en tête de l'évangile ou de l'épître, comme il l'est en tête de l'Apocalypse. Cela seul pourrait expliquer une méprise. 2^o Si le presbytre Jean a existé, comme je l'admets avec M. Nicolas, il ne peut avoir été un personnage très-considérable; car Papias le place, dans l'énumération de ses autorités, après Aristion lui-même; et Polycrate qui, dans sa lettre à Victor, désigne comme témoins éminents de la tradition apostolique en Asie, après les apôtres Philippe et Jean, Polycarpe de Smyrne, Thraséas d'Euménie, Sagaris de Laodicée, Méliton de Sardes, passe sous silence le presbytre Jean. 3^o Les traditions que Papias et Irénée avaient héritées de ce presbytre ont un caractère de millénarisme grossier, qui contraste avec la spiritualité

de notre évangile et même avec la pureté du millénarisme de l'Apocalypse. 4° Ce presbytre Jean n'aurait pas manqué de faire partie du cercle de disciples dont est procédée l'attestation du chapitre XXI, qui attribue le quatrième évangile au disciple que Jésus aimait (v. 24). Que faudrait-il penser de son caractère, s'il était lui-même l'auteur du livre ainsi attesté?

Laissant de côté les fantaisies de Lützelberger, nous passons au grand anonyme de l'école de Baur. Ici, nous demandons :

1° Comment il a pu vivre dans le cours du II^e siècle, non pas un génie apostolique — rien n'empêche qu'à cette époque un homme exceptionnel n'ait surgi — mais un génie apostolique qui soit demeuré absolument inconnu au milieu de toutes les médiocrités de l'époque. Nous connaissons les écrivains illustres de ce temps. Ce sont Clément de Rome, Polycarpe, Papias. Nous connaissons aussi leurs écrits, par exemple cette *merveilleuse* épître de Clément sur laquelle s'extasie Eusèbe (ἐπιστολὴ μεγάλη τε καὶ θαυμασία); et nous devons dire que tous ces écrits ne sont guères supérieurs à ce que serait une lettre pieuse d'un simple chrétien de nos jours très-médiocrement doué. Quelle distance incommensurable entre notre quatrième évangile et ces compositions patristiques! Et au milieu de tous ces hommes excellents, mais sans originalité saillante, aurait vécu un homme qui les surpassait tous comme le génie surpasse la médiocrité, « la brillante fleur de ce siècle; » cet homme aurait pris une part active au mouvement de l'Eglise de son temps; il aurait eu la prétention de le diriger et de le pousser dans une voie nouvelle; il aurait travaillé au service de cette cause avec tout l'éclat de son génie; et cet homme exceptionnel, tout le monde aurait ignoré sa présence; il aurait

passé à travers son temps sans qu'aucun indice autre que notre évangile et la première épître eût témoigné de son existence ! On dit : Mais l'auteur du livre de Job ? Mais celui de l'épître aux Hébreux ? Mais celui de l'épître à Diognète ? Ces hommes-là aussi sont restés inconnus. Mais quelle différence entre l'antiquité reculée à laquelle appartient le premier de ces écrits et ce II^e siècle de l'Eglise sur lequel nous avons des renseignements si nombreux et si détaillés ! L'épître aux Hébreux et celle à Diognète sont de simples traités, tandis que le quatrième évangile est une œuvre ecclésiastique de toute importance, qui ne pouvait manquer de révéler à l'Eglise la personne de son auteur. C'est là une première impossibilité ; nous l'appellerons *historique*.

2^o Il en est une autre, de nature *psychologique*. A supposer qu'un théologien de l'Eglise du II^e siècle eût pu entreprendre de substituer de son chef une intuition nouvelle de la personne de Christ à celles qui, jusqu'à lui, avaient régné dans l'Eglise, n'aurait-il pas eu soin de se rattacher du moins, aussi étroitement que possible, au cadre généralement admis de sa vie extérieure ? En substituant une histoire toute nouvelle du ministère du Seigneur à celle qu'avaient tracée les synoptiques, ne risquait-il pas fort inutilement de compromettre le résultat de son entreprise et de fermer l'accès de l'Eglise à la doctrine qu'il désirait y faire pénétrer ? Weizsäcker l'a dit avec raison : « Un auteur qui n'aurait écrit cet évangile que pour importer dans l'Eglise certaines idées, ne se serait jamais hasardé à inventer une base historique si différente de celle que présentaient les traditions régnantes ¹. » M. Renan pense de même : « Un faussaire, écrivant, vers l'an

¹ *Jahrb. für d. Theol.*, 1859, p. 698.

120 ou 130, un évangile de fantaisie, se serait contenté de traiter à sa guise la version reçue, comme font les évangiles apocryphes, et n'eût pas bouleversé de fond en comble ce qu'on regardait comme les lignes essentielles de la vie de Jésus¹. » Notre auteur est en tout cas un homme intelligent ; il n'eût certainement pas agi à contre-fin.

3^o Que sera-ce, si de l'invraisemblance psychologique, nous passons à la difficulté *morale*? Nous l'avons déjà fait observer en examinant la crédibilité des récits et des discours. Voici un historien de la vie de Jésus qui donne, comme aliment à la foi de l'Eglise, une histoire et des paroles du Seigneur à *la réalité desquelles il ne croit pas lui-même* et qui prétend que dans l'attachement à ce personnage fictif et à ces discours fictifs se trouve la vie, ou qui, *s'il croit à cette réalité*, accorde foi à une histoire et à des paroles dont il est lui-même l'inventeur ! Ces procédés sont-ils d'un homme de sens ? Bien plus : D'après l'école de Tubingue, cet homme calcule les moindres détails de sa narration de manière à se faire passer faussement pour l'apôtre Jean et (selon Baur) pour l'auteur de l'Apocalypse. On justifie, au point de vue moral, cet artifice en citant une foule d'exemples semblables de la littérature juive et chrétienne, et en alléguant le but pieux que se proposait l'écrivain. Mais quel faussaire connu dans ce domaine en usa jamais avec l'objet de sa fiction comme notre auteur le fait avec le sien ? Les évangiles apocryphes brodent sur le thème universellement reçu. Ils

¹ P. LXXV-LXXVI. M. Renan ajoute que cette manière d'agir de l'auteur suppose un temps où nos synoptiques n'avaient point encore acquis une pleine canonicité ; il oublie qu'à ses propres yeux le IV^e évangile lui-même suppose la circulation déjà établie de ces trois écrits et fait fréquemment allusion à leur récit comme généralement admis.

se bornent à combler par des fables sans importance les lacunes laissées dans la vie de Jésus par nos écrits canoniques. L'entreprise de notre auteur serait tout autrement grave. Il ne s'agirait pour lui de rien moins que de substituer un Christ historiquement et dogmatiquement nouveau à celui des synoptiques. Peut-on comparer, au point de vue moral, deux procédés de portées si différentes? Keim dit : « Notre auteur a écrit dans la juste conviction que Jean écrirait précisément ainsi, s'il vivait encore de son temps » (p. 171). Mais Hilgenfeld déclare sans ambages que le but du faux Jean a été au contraire de détruire par son écrit l'œuvre judaïsante du vrai apôtre Jean et de remplacer le drapeau du christianisme légal par celui du spiritualisme paulinien que l'apôtre Jean avait travaillé à renverser¹. Se servir du nom d'un personnage historique pour détruire son œuvre et pour la supplanter par une œuvre opposée, une telle fraude peut-elle réellement être envisagée comme innocente? L'on soutient que l'Eglise ne voyait en ce temps aucun mal à l'emploi de tels procédés littéraires. Mais il serait bien étrange que l'esprit de vérité que son Chef lui avait transmis n'eût pas énergiquement réprouvé de pareilles allures. Denys de Corinthe se plaignait amèrement de « ceux qui falsifiaient ses écrits comme ils le faisaient de ceux du Seigneur » et il les qualifiait de ministres du diable, et leur criait un : Malheur à vous ! — L'auteur du livre apocryphe intitulé *les Actes de Paul et de Thécia*, dont le contenu général n'avait rien de choquant pour la foi, ne fut point envisagé et traité, au II^e siècle, dans l'église d'Asie-Mineure à laquelle il appartenait, comme innocent. Il eut beau alléguer qu'il avait composé ce petit récit à bonne intention et *par amour pour l'apôtre Paul* (*id se*

¹ *Einkl.*, p. 739.

amore Pauli fecisse). Tertullien rapporte expressément ¹ « qu'ayant été convaincu et ayant avoué il fut obligé de se désister de son office de presbytre (« *convictum atque confessum loco decessisse.* ») Cependant l'auteur de cette fable n'avait point emprunté un nom connu pour la publier, et ce petit roman ne contenait point un nouvel évangile destiné à supplanter à bien des égards les vrais évangiles, mais une simple anecdote sur la personne de Paul. La fraude pieuse dans ce domaine a pu être pratiquée; elle n'a point été approuvée par le sentiment de l'Eglise.

4^o Il reste une dernière invraisemblance : c'est que, dans de telles conditions, la fraude eût pu réussir. « Nous ne trouvons nulle part, dit Weizsäcker, la moindre trace qu'une tentative ait été faite dans l'Eglise pour augmenter par de nouveaux évangiles, dans le cours du II^e siècle, le nombre de ceux qui étaient déjà en usage » (p. 224). On s'en tenait, selon l'expression de l'évêque Sérapion et de Clément d'Alexandrie, aux évangiles *qui avaient été transmis*. Plus abondaient les œuvres des hérétiques, plus l'Eglise était sur ses gardes. Serait-il concevable qu'un livre aussi important que celui qui introduisait une nouvelle histoire de Jésus et qui, comme dit M. Renan, bouleversait de fond en comble la tradition reçue, n'eût eu, pour s'introduire, à lutter contre aucune opposition ecclésiastique, si la convic-

¹ Dans *de Baptismo*. Baur a prétendu, il est vrai, que ce n'était pas pour la fraude en elle-même qu'il avait été puni, mais parce que l'auteur du livre paraissait accorder aux femmes, contrairement à 1 Cor. XIV, 34. 35. le droit de prêcher et de baptiser. Il est bien possible que ce soit cette contradiction avec l'Ecriture qui ait conduit les collègues du presbytre à la découverte de la fraude; mais Tertullien qui raconte le fait n'attribue nullement à cette contradiction avec Paul la destitution du coupable. Et comment, en effet, expliquer à ce point de vue de Baur l'excuse qu'il alléguait: *se id amore Pauli fecisse* ?

tion de son origine apostolique n'eût reposé, aux yeux des évêques et des églises, sur une transmission complètement assurée? « Ce serait, dit encore Weizsäcker, un phénomène d'un caractère tout à fait étrange que le chemin parcouru dans un pareil temps par le IV^e évangile. » Sans doute, la 2^e épître de Pierre a fini, quoique inauthentique¹, par obtenir place dans le Canon. Mais combien cet écrit était peu important en comparaison d'un nouvel évangile! Et avec quelle persévérante opposition n'a-t-il pas eu à lutter dans l'Eglise elle-même jusqu'à ce que, à la fin du IV^e siècle, les synodes aient enfin consenti à l'admettre! Cet exemple qu'on nous oppose est précisément celui que nous opposons nous-mêmes à nos adversaires.

De tout cela nous concluons que le « grand inconnu, » cet X de la critique contemporaine, n'est autre chose que ce qui s'appelle en mathématique une *quantité imaginaire*, et qu'au lieu de dire « le grand inconnu, » il faudrait parler plutôt du *grand méconnu*, l'apôtre Jean lui-même. Si les difficultés scientifiques que soulève l'opinion qui lui attribue l'évangile ne pouvaient même être entièrement résolues (ce que nous ne pensons pas), elles ne seraient rien en comparaison de celles qui pèsent sur toutes les autres solutions proposées.

CHAPITRE III

Le lieu de la composition.

Au milieu de quelles églises fut composé cet écrit? Si même nous ne savions rien de la vie de l'auteur, nous di-

¹ C'est la conviction de l'auteur.

rions en tout cas : au sein d'églises de langue et de culture helléniques. Pour des lecteurs israélites, l'auteur n'aurait pas donné la traduction grecque des termes hébreux, du titre de *Messie*, par exemple, et du nom de *Siloé*; ou l'explication des usages juifs, comme II, 6 (la purification des Juifs), XIX, 40 (la manière d'embaumer chez les Juifs), IV, 9 (l'hostilité régnante entre Juifs et Samaritains), etc. L'auteur se plaît à mentionner spécialement ce qui, dans le ministère de Jésus, se rapporte aux Grecs, comme la demande de ces Hellènes qui, peu avant la Passion, désirent s'entretenir avec Jésus (XII, 20), ou cette question ironique des Juifs : « Ira-t-il vers ceux qui sont dispersés chez les Grecs ? » (VII, 35). Ces détails ont tout leur à-propos dans un milieu hellénique.

Mais il y avait des églises grecques dans bien des contrées, en Syrie, en Asie-Mineure, en Grèce, et sans doute déjà à Alexandrie. Laquelle choisir ? Wittichen a opté pour la Syrie. Baur paraît incliner pour Alexandrie. La plupart se décident pour l'Asie-Mineure. La question ne saurait être douteuse pour ceux qui admettent le séjour et la mort de Jean dans cette dernière contrée. C'est d'ailleurs dans ces églises que l'influence de notre évangile se fait le plus fortement sentir dans le cours du II^e siècle. C'est aussi à Ephèse que nous trouvons le foyer théologique et religieux qui explique le mieux l'apparition d'un semblable écrit. « L'Asie-Mineure, dit M. Renan, était alors le théâtre d'un étrange mouvement de philosophie synchrétique. Tous les germes du gnosticisme y existaient déjà » (p. LXXI). Aucune hérésie ne répond aussi exactement à la polémique de la 1^{re} épître de Jean que celle de Cérinthe (qui vivait à Ephèse). Keim le reconnaît et prétend avec raison que cette même polémique existe sous forme latente dans l'évangile.

Deux faits bibliques s'accordent enfin avec ces données

fournies par l'histoire. C'est à Ephèse que parut le Juif Apollos, alexandrin de naissance et de culture. Le terme de Logos avait peut-être, dans le système avec lequel il se présenta en Ionie, une place analogue à celle que lui accordait Philon dans sa spéculation¹. Puis c'est aux églises d'Asie-Mineure que furent adressées les épîtres de saint Paul qui par leur but et leur contenu sont le plus en rapport avec notre évangile et avec la 1^{re} épître de Jean. Ces indices nous paraissent suffisants, décisifs même.

CHAPITRE IV

L'occasion et le but du quatrième évangile.

Le sujet dont nous allons nous occuper est évidemment lié au précédent par une relation d'étroite solidarité. Outre nos deux moyens ordinaires d'orientation, les rapports des Pères et les indices fournis par l'écrit lui-même, nous en possédons ici un troisième : c'est la déclaration de l'évangéliste sur le but qu'il s'est proposé en rédigeant ce récit (XX, 30-31).

I

Quant à la *circonstance* qui provoqua ce travail, il paraît résulter de quatre récits des Pères que Jean ne l'entreprit pas de son chef, mais sous l'empire d'une sollicitation

¹ Comp. Hébreux IV. 12 (la personnification du Logos). En citant ce passage nous ne prétendons point nous approprier l'opinion de la composition de cette épître par Apollos; nous parlons seulement d'un milieu commun de culture.

étrangère. D'après le FRAGMENT DE MURATORI (voir p. 302) ce furent certains apôtres non désignés qui, de concert avec les évêques de la contrée, réclamèrent de lui cet écrit. CLÉMENT D'ALEXANDRIE parle d'une manière plus générale des personnes notables de l'église : « Jean, le dernier, voyant que les choses extérieures avaient été décrites dans les évangiles, à l'instigation des notables et sous l'inspiration de l'Esprit écrivit un évangile spirituel ¹. » EUSÈBE, sur le témoignage des anciens, raconte (III, 24) que lorsque Matthieu, Marc et Luc eurent publié chacun leur évangile, « ces écrits étant parvenus dans les mains de tous et aussi dans celles de Jean, celui-ci les approuva et en confirma la vérité, ne regrettant qu'une chose, l'omission de ce que Jésus avait fait au commencement de son ministère... L'apôtre, pressé, dit-on, par ses amis, écrivit alors les choses que les premiers évangélistes avaient omises (Eusèbe développe ici Jean III, 24), par où l'on voit l'accord des évangiles entre eux. » Eusèbe ajoute que, tandis que Matthieu et Luc nous ont conservé la généalogie de Christ selon la chair (γενεαλογίαι), Jean est parti de sa divinité (θεολογίαι). « C'était la part que lui avait réservée l'Esprit divin comme au plus excellent de tous. » Enfin JÉRÔME raconte, dans son style emphatique ², que « comme Jean était en Asie et que déjà pullulait la semence des hérétiques, tels que Cérinthe, Ebion et d'autres, qui nient le Christ venu en chair, il fut contraint par la presque totalité des évêques d'Asie et par les députations de nombreuses églises, d'écrire quelque chose de plus profond sur la divinité du Sauveur et de s'élancer jusqu'au Verbe de Dieu; car l'his-

¹ Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδῆλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. (Dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14).

² *Comment. in Matth.* IV; *De vir. illustr.* c. 9.

toire ecclésiastique rapporte qu'étant sollicité par les frères, il répondit qu'il écrirait, si tous jeûnaient et priaient Dieu avec lui; ce qui eut lieu. Après quoi, la révélation dont il fut saturé éclata dans ce prologue : Au commencement était la Parole¹. »

Si l'on se rappelle ce que nous croyons avoir constaté du caractère essentiellement réceptif de l'apôtre et de son manque d'initiative extérieure, nous devons envisager comme très-vraisemblable cette tradition d'une impulsion étrangère qui aurait été nécessaire pour lui mettre la plume à la main.

II

Mais la question du *but* de l'évangile se déplace, en quelque sorte, dans ce cas; de l'esprit de l'auteur, nous devons nous transporter, pour la résoudre, dans celui des instigateurs et des lecteurs. Pourquoi ceux-ci réclamaient-ils de l'apôtre un évangile? La réponse la plus simple est celle qui ressort du FRAGMENT DE MURATORI. Ils sentaient que leurs églises avaient besoin, pour se maintenir à la hauteur à laquelle l'enseignement de Jean les avait élevées, de posséder par écrit son témoignage évangélique, tel qu'il le rendait oralement depuis longtemps au milieu d'elles. Ils comprenaient surtout la nécessité d'un pareil écrit pour les églises qui n'avaient jamais entendu l'apôtre. C'est là le but le plus simple, le plus naturel, celui de l'*édification* directe. Chez CLÉMENT et EUSÈBE une nuance un peu différente nous frappe. C'est la lecture des trois évangiles par l'Eglise et

¹ Comme l'on poursuit bien dans cette série de traditions l'amplification successive d'une donnée primitive, qui n'en paraît elle-même par là que plus *historique*! Un fleuve doit avoir une source.

par Jean lui-même qui devient l'occasion de la composition du quatrième. Jean et ceux qui l'entourent ont le sentiment d'une lacune dans ces récits, au point de vue de l'histoire des premiers temps, selon Eusèbe, ou même au point de vue plus élevé de l'intelligence de l'histoire entière, d'après Clément. C'est le but *historico-didactique*.

A ce dessein, JÉRÔME en joint un nouveau, celui de combattre les hérésies relatives à la personne de Christ (celles de Cérinthe et des ébionites). Cette dernière opinion était déjà auparavant celle d'IRÉNÉE, au moins quant au prologue : « Jean, le disciple du Seigneur, dit-il, voulant extirper par la proclamation de l'évangile la semence qui avait été répandue dans le cœur des hommes par Cérinthe et précédemment par les Nicolaïtes... et afin de prouver qu'il n'y a pas, comme ces gens le prétendent, un Dieu créateur et un autre Dieu, le Père du Seigneur, et un fils du Créateur et un autre Christ descendu des lieux supérieurs. . . , voulant écarter ces enseignements et poser dans l'Eglise la règle de la vérité, commença ainsi » (III, 41, 4). C'est le but *polémique*.

Ces différents buts ne s'excluent pas autant qu'il peut le paraître au premier coup d'œil. Jean ne pouvait combattre victorieusement les hérétiques qu'en reproduisant l'histoire et l'enseignement de Jésus dans leur plénitude. Cette intention implique donc le but de rectification historique tel que l'entend Eusèbe, combien plus ce même but tel que le comprend Clément !

Mais que dit sur ce point important L'AUTEUR lui-même (XX, 30 et 31) ? Il nous fait connaître d'abord ce qu'il *ne s'est pas* proposé : « Jésus a accompli devant ses disciples beaucoup de signes, et de tout différents, qui ne sont pas écrits dans ce livre-ci. » L'auteur n'a point voulu donner un tableau complet du ministère de Jésus et de toutes les mani-

festations de sa gloire en actes et en paroles que ses disciples ont contemplées (v. 30). Voici ce qu'il a voulu (v. 31) : « Mais ces choses sont écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et afin qu'en croyant vous ayez la vie en son nom. » Il a donc choisi dans le trésor de ses souvenirs un certain nombre de traits qu'il a mis par écrit afin que l'Eglise, en partageant sa foi au caractère messianique et divin de Jésus, ait part à la vie qu'il a lui-même trouvée dans la foi en ce nom. Nous voyons par le verset 30 combien est faux le procédé critique qui consiste à tirer de l'omission de certains récits synoptiques dans le quatrième évangile un argument contre la vérité de ces récits; et par le verset 31 que, comme l'implique le récit du fragment de Muratori, le but de l'auteur était réellement et essentiellement *pratique*. Ayant trouvé lui-même la vie dans la foi en Jésus comme Messie d'abord, puis comme Fils de Dieu, il savait par sa propre expérience que l'Eglise trouverait, tout comme lui, la vie dans cette même foi, et il ne doutait pas que les manifestations de Jésus en actes et en paroles, qui avaient produit chez lui cette foi vivifiante, ne la produisissent aussi dans toute église où serait lu son écrit. Si le but de l'auteur eût été de nature spéculative ou même exclusivement didactique, comme on l'a souvent supposé, c'était le moment de le dire et de déclarer, non qu'il avait écrit afin que l'Eglise *crût* et *vécût*, mais qu'il avait écrit afin qu'elle *connût* et *comprît*. C'était le moment surtout, avant de finir, de rafraîchir chez ses lecteurs cette théorie du Logos au service de laquelle on prétend qu'il avait composé son écrit. Dans tous les cas, il était contraire à ce but spéculatif de rappeler encore une fois le titre de *Christ*, de Messie juif, qui appartenait à un domaine historique maintenant dépassé et n'avait aucun rôle à jouer dans la sphère rationnelle où l'on

fait vivre et écrire l'auteur. Cette intention pratique de l'évangéliste est confirmée par le préambule de la 1^{re} épître, où il déclare avoir écrit afin que ses lecteurs aient part, comme lui, à la communion avec Christ et par là à la communion avec le Père; c'est dans ce but qu'il leur annonce ce qu'il a vu, entendu et touché, parce que ce témoignage historique est le seul moyen pour eux, qui n'ont pas vu, entendu et touché, de participer à la vie éternelle apparue ici-bas en la personne de Christ (1 Jean I, 1-4). C'est un reproche assurément fondé que celui qu'adresse Keim aux critiques des diverses écoles, « d'avoir si souvent ignoré radicalement la déclaration Jean XX, 30-31, dans laquelle l'auteur dévoile son but à ses lecteurs de la manière la plus directe » (p. 104). Si seulement Keim lui-même avait su tirer de cette déclaration décisive un meilleur parti !

Que nous apprend enfin sur la question posée le livre lui-même (indépendamment du témoignage de l'auteur)? Si nous avons réussi à constater le caractère autobiographique de la narration; si le récit commence réellement au jour et à l'heure où la première lueur de foi en Jésus s'est produite dans l'esprit de l'auteur, et si le terme de ce récit est le moment où cette foi a atteint son faite, c'est-à-dire où elle est parvenue à la hauteur de son objet lui-même (« mon Seigneur et *mon Dieu*, » XX, 28; comp. I, 1); si entre ces deux points extrêmes nous trouvons le tableau d'un petit nombre de jours disséminés sur un espace de plus de deux années et dont chacun est comme un jalon sur la voie qui a conduit les apôtres d'un de ces points à l'autre,—le but du livre saute aux yeux. L'auteur a voulu faire assister ses lecteurs à la genèse de sa propre foi et de celle de ses collègues. Il a voulu remettre sous les yeux de l'Eglise les œuvres et les témoignages qui ont par-

ticulièrement contribué à lui révéler en Jésus, d'abord le Messie attendu, puis peu à peu dans ce Messie le Fils même de Dieu. Et pourquoi retracer cette histoire de la naissance et du développement de sa foi? Abstraction faite de l'explication donnée par l'auteur (XX, 30-34), le bon sens répond : En parcourant avec lui cette même voie lumineuse, le lecteur devait arriver, sous l'empire des mêmes faits, à la même foi. On peut appliquer au récit évangélique tout entier ce que dit l'auteur à l'occasion d'un fait particulier, XIX, 35 : « Celui qui l'a vu, en a rendu témoignage, et son témoignage est véritable, et il sait qu'il dit vrai, *afin que vous croyiez.* »

Le résultat de l'étude de l'évangile est donc exactement le même que celui auquel nous a conduits la déclaration de l'auteur.

Résulterait-il peut-être de l'expression : « Ces choses ont été écrites, *afin que vous croyiez.* », que les lecteurs ne croyaient pas encore ce que l'évangéliste voulait qu'ils crussent; que son but était par conséquent d'introduire dans l'Eglise une conception nouvelle de la personne de Jésus, celle que lui avait dévoilée sa spéculation? C'est là l'idée énoncée par un grand nombre de critiques modernes¹. Mais si telle eût été sa pensée, en écrivant ces derniers mots de son livre, il ne se fût point exprimé ainsi : « afin que vous croyiez que Jésus est *le Christ.* » Car comment supposer

¹ Lücke : « Jean voulant élever la simple *foi* à l'état de *gnose* » (intelligence supérieure). Olshausen : « Ce livre s'adresse surtout aux âmes gnostico-mystiques. » Reuss : « Le prologue n'est pas la préface d'un historien, mais le programme d'un penseur et d'un théologien. » Keim : « L'auteur voulait répandre une conviction supérieure sur la personne de Jésus... : l'extérieur, le détail n'est pour lui que moyen, signe, scénerie, échafaudage, base matérielle sur laquelle il élève l'édifice pneumatique d'un monde d'idées religieuses supérieures » (p. 107).

qu'il y eût dans l'Eglise un seul croyant qui n'admit pas encore que Jésus était le Messie promis? L'expression : *afin que vous croyiez*, ne signifie donc pas qu'il veut faire du nouveau en fait de foi, élever ses lecteurs à une conviction qu'ils n'ont pas; mais qu'il désire fournir à la foi déjà existante chez les lecteurs des appuis nouveaux et inébranlables. Cette interprétation est confirmée par cette déclaration expresse adressée dans la 1^{re} épître par le même auteur aux mêmes lecteurs (II, 21) : « Je ne vous ai pas écrit parce que vous ne savez pas la vérité, mais parce que vous la savez et parce qu'aucun mensonge n'est de la vérité [et ne doit par conséquent venir y mêler son alliage]. »

Cette dernière parole nous indique la relation étroite qui existe dans l'esprit de l'auteur entre le but essentiellement *pratique* que nous venons de constater par la tradition, par la déclaration de l'auteur et par le livre lui-même, et un second but, indirect sans doute, mais non moins réel, le but *polémique*. Pourquoi l'auteur, ainsi que tous les hommes influents qui l'entouraient, sentaient-ils le besoin d'affermir la foi de l'Eglise en Jésus comme Messie et comme Fils de Dieu? Parce que déjà les mensonges de la spéculation humaine commençaient à miner cette foi. La 1^{re} épître prouve certainement que l'évangéliste avait en vue des erreurs déjà existantes. Seulement le caractère historique de l'évangile ne lui permet pas de les combattre aussi directement qu'il peut le faire dans son épître. Il doit se borner à faire ressortir spécialement dans l'histoire et dans l'enseignement de Jésus ce qui s'oppose à ces erreurs. C'était par là que cet écrit répondait à un besoin urgent. Et les faits ont prouvé que l'apôtre et ses amis n'avaient pas compté en vain sur ce trésor de souvenirs qui était comme sa propriété particulière. Si les flots déchaînés de l'hérésie qui ont assailli l'Eglise durant le II^e siècle, se sont

brisés contre un rocher, ce rocher a été surtout le quatrième évangile, avec cette parole qui en fait le fond : « La Parole a été faite chair. »

Enfin le but *historique* lui-même, indiqué sous deux formes différentes par Eusèbe et par Clément, peut aussi très-naturellement se rattacher, comme *moyen*, au but principal, le but d'édification pratique que nous avons constaté en premier lieu. Keim ne fait pas difficulté d'admettre, par exemple, que la remarque III, 24 était destinée à « justifier » l'introduction de Jean-Baptiste à ce moment-là sur la scène (p. 107) : voilà le but historique. Mais pourquoi cette justification, selon Keim lui-même, sinon pour enlever de l'esprit des lecteurs une idée contraire qui rendait impossibles la simultanéité des deux ministères de Jean et de Jésus en Judée et, par conséquent, le dernier témoignage de Jean sur Jésus, rapporté par l'évangéliste (III, 27-36)? Le but pratique de l'auteur réclamait impérieusement l'exposé complet de ce suprême témoignage du précurseur sur la personne de Jésus; et l'on touche ainsi au doigt dans ce cas particulier comment ce but principal renfermait nécessairement comme but auxiliaire celui de rectifier ou de compléter l'histoire évangélique généralement admise. En rectifiant le malentendu qui pouvait naître du récit synoptique à l'égard du jour de la mort de Jésus, l'auteur avait également une intention plus élevée que celle d'élucider minutieusement le fait historique. Il désirait faire ressortir le divin symbolisme d'après lequel le vrai agneau pascal avait expiré sur la croix au jour et à l'heure même où l'agneau typique était immolé dans le temple. L'auteur aimait à signaler ces coïncidences providentielles. Sa foi naissante y avait trouvé un appui; il pensait que ses lecteurs pourraient y trouver un affermissement de la leur. Si l'auteur décrit spécialement les séjours à Jérusa-

lem, c'est que c'était dans cette capitale que Jésus avait rendu les plus éclatants témoignages à la vérité qu'il voulait surtout établir pour la foi de l'Eglise. Compléter l'enseignement était donc impossible sans compléter l'histoire elle-même. Cette opinion, d'après laquelle l'auteur se serait proposé de compléter ou de rectifier la narration synoptique, a été très-rudement traitée par plusieurs critiques, surtout par M. Reuss¹. Nous croyons que ce savant fera bien de réserver ses sévérités pour des erreurs plus réelles et plus dangereuses.

Il est encore plus aisé de faire rentrer dans le but principal le but *historico-didactique* indiqué par Clément. Qu'est-ce qu'un évangile *spirituel*, si ce n'est un récit offrant à l'Eglise, non la multiplicité des faits particuliers, mais l'histoire dans son sens le plus intime et sa portée la plus élevée ? Or c'est précisément le caractère frappant de notre évangile. Il ne raconte pas l'institution de la sainte Cène, non plus que celle du baptême, mais il révèle l'essence spirituelle de ces deux cérémonies (ch. VI et ch. III). Il ne raconte pas la lutte de Gethsémané, mais il en fait comprendre la vraie nature par le récit du ch. XII. Il n'y a rien là qui ressemble au but spéculatif; car, comme nous l'avons démontré, les paroles de Jésus qu'il rapporte dans ces occasions, bien loin d'être inventées, sont simplement choisies et reproduites comme révélant l'esprit des faits. C'est là ce que Clément a voulu dire; et l'évangile tout entier confirme cette assertion.

¹ Keim: « L'évangéliste est vraiment beaucoup trop grand » pour poursuivre ce but historique. Reuss: « Il n'y a plus désormais que les esclaves de la plus vulgaire tradition patristique qui soutiendront une si pauvre thèse » (*Hist. de la théol. chrétienne*, II, p. 312). « Cette opinion est très-grossière et très-dangereuse. » (*Geschichte der heil. Schriften Neuen Test.* § 222.)

Nous pensons également qu'il n'est point indispensable de faire un choix entre les différents buts proposés, depuis le réveil de la science, par les nombreux écrivains qui se sont occupés de ce sujet. Si LESSING admet, comme jadis Jérôme, que l'évangéliste a eu en vue les *ébionites*, représentés alors par Cérinthe et Carpocrate; si GROTIUS et STORR croient qu'il a aiguisé ses armes contre les *gnostiques* et les *disciples de Jean-Baptiste*; si SEMLER et SCHNECKENBURGER admettent que c'étaient les *docètes* qu'il voulait combattre; si DE WETTE préfère se représenter comme objets de sa polémique les ébionites et les gnostiques réunis; si d'autre part EWALD insiste fortement, comme autrefois Eusèbe, sur le but historique *complémentaire* de notre évangile relativement aux synoptiques,— nous ne trouvons rien de positivement faux dans toutes ces diverses manières de voir. La polémique même la plus spéciale, celle qui serait dirigée contre les disciples de Jean, ne nous paraît pas devoir être complètement exclue. Il nous serait difficile de ne pas en trouver quelques traces dans certains passages, tels que I, 8. 15; III, 5. 25 et suiv.; IV, 2; 1^{re} ép. V, 6); d'autant plus que le trait raconté Act. XIX, 1 et suiv. prouve que ces anciens disciples du précurseur circulaient alors dans les contrées d'Asie-Mineure.

Voici donc comment nous résumerions notre manière de voir sur ce sujet. Donner une base inébranlable à la foi de l'Eglise, tel a été le but essentiel du quatrième évangile. Mais ce but impliquait naturellement, comme *conséquence*, l'affermissement de l'Eglise contre les fausses doctrines qui menaçaient alors sa foi, et, comme indispensable *moyen*, le rétablissement du cadre historique exact et complet du ministère de Jésus et la révélation du sens profond de ses paroles, de ses actes et de toute son apparition. On voit qu'il n'y a pas divers buts, mais que chacun de ceux que

l'on a présentés comme buts principaux, rentre aisément, comme moyen ou comme conséquence, dans le vrai but auquel seul appartient ce nom. Entre tous les buts admis par la critique moderne, il en est un seul que nous devons écarter absolument, c'est le but philosophique ou *spéculatif*. Nous croyons avoir exposé plus haut les raisons qui l'excluent. La tournure nouvelle que BAUR et HILGENFELD ont cherché à lui donner ne le rend pas plus acceptable. En rattachant sa théorie du Logos à la personne du Sauveur, l'auteur aurait poursuivi un résultat très-pratique. Selon Baur, il voulait fonder par cette conception supérieure de la personne du Christ, qui dominait toutes les conceptions précédentes, l'unité de l'Eglise jusque-là divisée en deux camps hostiles. Selon Hilgenfeld, son intention était de supplanter en Asie-Mineure le christianisme légal qu'y avait introduit l'apôtre Jean, et d'arborer de nouveau le drapeau du spiritualisme de Paul, relégué à l'arrière-plan par l'apôtre Jean survenu après lui. Par respect même pour la théorie du Logos, nous ne saurions accepter ces hypothèses qui la feraient déchoir de son élévation spéculative, en en faisant un moyen de politique ecclésiastique. Mais nous comprenons encore moins comment un croyant sérieux aurait pu faire jouer à la personne de Jésus le rôle d'instrument dans ces exploits de tactique militante¹.

¹ Parmi les hypothèses récentes, nous indiquons encore, comme pièce particulièrement curieuse, le système exposé par M. Noack dans son ouvrage : *Aus der Jordan-Wiege nach Golgatha*, 1870 : Jésus, fils de Marie et d'un soldat samaritain, est arrivé, par l'effet même de cette naissance déshonorante, à envisager Dieu comme son père. Il a vécu dans un état constant d'extase qu'il entretenait par des moyens factices, le jeûne, par ex. Après s'être maintenu à cette hauteur artificielle, ne pouvant plus continuer de la sorte, il chercha la mort, et celui qui l'assista dans la réalisation de ce désir et devint le complice de ce dernier acte de sa vie, fut — Judas.

CHAPITRE V.

Résumé.

C'est le moment de réunir toutes les données qui ressortent pour nous, comme faits réellement historiques, du crible de la critique, et de reconstruire avec ces matériaux le fait de la composition de notre évangile dans sa totalité.

L'apôtre Jean, arrivé en Asie-Mineure après la ruine de Jérusalem, avait travaillé pendant un certain nombre d'années au milieu de ces églises florissantes, fruit de l'activité et des prières de saint Paul.

Il avait maintes fois raconté à ces chrétiens, avides d'entendre le disciple le plus intime de celui qu'ils adoraient comme leur Seigneur, les circonstances décisives qui l'avaient amené à cette foi dans laquelle il trouvait la vie et qu'il proclamait maintenant à la face du monde : comment il avait pour la première fois été rendu attentif à Jésus, puis fait personnellement connaissance avec lui ; comment, après l'avoir reconnu pour le Messie, il avait discerné bientôt dans ce Messie un homme en relation unique avec Dieu, enfin un être sorti non, comme nous, du néant, mais de Dieu même ; le Fils de Dieu, le pain de vie descendu du ciel.

Mais à côté de ces auditeurs qui faisaient de sa foi la

C'est lui qui était *le disciple que Jésus aimait* ; c'est lui qui a été l'auteur du IV^e évangile que l'on a transformé plus tard, mais dont M. Noack rétablit le sens primitif. Jésus est mort sur le Garizim où il s'était retiré avec ses sept disciples et où, par l'aide de Judas, il est tombé entre les mains de ses ennemis et a été délivré de la vie.

leur par le moyen de son témoignage oral, il voyait autour de lui d'autres personnages portant aussi le nom de chrétiens, qui ne réalisaient que trop fidèlement la prophétie de Paul, lorsque prenant congé des presbytres de ces contrées, il leur disait : « Je sais qu'il sortira du milieu de vous des loups dévorants qui n'épargneront point le troupeau. » Par leurs spéculations mensongères, ils altéraient plus ou moins profondément les faits de l'histoire évangélique ; la personne de Jésus surtout était complètement défigurée ; et sous ces travestissements humains, elle ne pouvait plus fournir à la foi l'aliment que Jésus apportait au monde.

Sans doute les trois premiers évangiles, les seuls qui, avec notre quatrième, aient jamais été *reçus dans toute l'Eglise*, — c'est ce qu'a bien démontré Ritschl ¹, — étaient déjà répandus. Mais ils n'étaient pas suffisants pour défendre l'Eglise contre ce torrent qui allait grossissant de jour en jour.

Ceux qui depuis longtemps avaient le bonheur d'entendre Jean, savaient par expérience que ses récits et ses enseignements renfermaient tout ce qu'il fallait pour répondre en ce moment critique aux besoins de l'Eglise. Quoi de plus naturel que l'appel qu'ils adressèrent alors à son dévouement à la cause du Seigneur et à son amour pour l'Eglise ? Jean répondit à leurs sollicitations en rédigeant le témoignage qu'il n'avait cessé de rendre au milieu d'eux de vive voix. Il n'attaqua directement aucune tendance. Il comprenait que dans ce fait capital de l'histoire évangélique, l'union, en la personne du Fils, de Dieu avec la nature humaine, se trouvait la solution de tous les problèmes que posait déjà de son temps ou que pourrait poser encore

¹ Dans son article bien connu, *Theol. Jahrb.*, 1851, 4^e cahier.

notre intelligence, aussi bien que la parfaite satisfaction des aspirations infinies du cœur de l'homme; la vérité et la vie. Il formula donc nettement ce fait sublime et raconta la manière dont il était lui-même parvenu à le constater et à y donner sa foi. Il ne se proposa nullement de raconter tous les détails à lui connus de l'histoire de son Maître, ni de répéter la totalité de ses enseignements. A quoi bon rapporter ce qui avait été dit et bien dit? Il avait un point de mire déterminé imposé par le milieu qui l'entourait, — qu'on se rappelle les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, — la personne du Seigneur. Il raconta tous les faits et tous les discours de Jésus qui jalonnaient le plus distinctement l'histoire de sa propre foi sur ce point fondamental. En exposant les discours, il en reproduisit la substance, telle qu'elle s'était condensée lentement dans son esprit et du mieux qu'il pouvait le faire dans la langue nouvelle qui s'imposait à lui, cherchant à dire les mêmes choses, comme Christ lui-même les eût dites s'il eût parlé dans ce milieu-là. Et, si impossible qu'il paraisse de tracer une ligne de démarcation parfaitement précise entre ce qui appartient à l'objectivité historique et ce qui revient à la subjectivité de l'apôtre, dans cette reproduction, nous pouvons être assurés, par le sentiment d'adoration qu'il portait à son Maître et par la comparaison même avec les évangiles synoptiques, qu'il n'a altéré ni pour le fond, ni pour la forme, l'histoire et les enseignements de Jésus. Aussi est-ce à lui que nous devons de connaître et le cadre général du ministère de Jésus et une foule de traits de détail au sujet desquels les synoptiques présentaient des obscurités ou des lacunes.

Tel est le tableau qui répond aux données que nous a fournies l'étude impartiale des traditions et celle de l'évangile lui-même. Il nous est impossible d'y découvrir un seul trait qui ne possède le caractère de la vraisemblance.

CONCLUSION

Ce travail nous conduit aux conclusions suivantes :

L'authenticité du quatrième évangile n'a rien à redouter du jugement d'une critique vraiment impartiale et sévèrement scientifique.

L'animosité de la critique contemporaine contre cet écrit a son point de départ dans un principe *a priori*, la négation du surnaturel dans l'histoire de l'humanité. Il s'agit pour cette critique de faire disparaître à tout prix un témoin à charge dont la déposition serait accablante contre le point de vue du naturalisme.

Le ton de haute assurance avec lequel cette critique annonce au monde sa victoire est dû sans doute au désir de déguiser au public et de se déguiser à elle-même l'inquiétude vague qu'elle continue à éprouver en face de cet écrit, par la crainte de voir tout à coup ce mort reprendre vie et se dresser devant la conscience humaine, comme le Ressuscité dont il raconte l'histoire.

La critique peut-elle en effet ne pas savoir que la sphère de l'*être* dépasse infiniment, non celle de la *pensée absolue*, mais celle d'une pensée limitée et relative telle que la nôtre? Pourrait-elle d'ailleurs se cacher ce qu'il y a de factice et d'arbitraire dans les procédés par lesquels elle est parvenue à se séduire elle-même et à éblouir momentanément l'opinion publique?

Keim dit fièrement, en commençant la critique de notre évangile : « Notre siècle a cassé le jugement des siècles. » A supposer que Keim et les autres organes de la critique régnante soient « notre siècle, » rien ne nous garantit que l'arrêt de notre siècle soit le mot suprême de la science.

Si, comme nous l'avons vu, l'évangile de Jean est authentique, si les discours qu'il met dans la bouche de Jésus sont la vérité, Jésus est donc la Parole faite chair, un don divin, la preuve d'un amour sans limite en Dieu. Aussitôt le ciel s'ouvre, et l'humanité y contemple un cœur de Père auquel elle a pleinement accès. De ce ciel ouvert descend une effusion de vie qui pénètre l'âme humaine et lui communique les puissances du siècle à venir. Autrement le ciel se ferme. Il ne reste de la vie de Jésus que l'amour d'un homme excellent pour ses frères. Le Père n'a rien donné *du sien*. Il est effacé. Jésus a fait et souffert pour nous plus que lui. Il nous a aimés plus généreusement que Dieu même. Nous ne pouvons plus dire de Dieu avec Paul : « *Lui qui n'a point épargné son propre Fils,* » ni ce qui suit, Rom. VIII, 32.

Et que doit-elle être, l'humanité, pour avoir pu produire par elle-même un pareil fruit ? « Un mauvais arbre ne peut porter de bon fruit. » L'apparition de Christ n'est plus la gloire de Dieu, comme dit saint Paul ; elle est l'honneur de l'humanité. Cet Ancien Testament dans lequel toutes les fibres du cœur de Jésus ont puisé leur nourriture et dont le contenu se résume tout entier dans cette prière : « A toi, ô Dieu, la justice ; à nous la confusion de face ! » il est faux d'un bout à l'autre, non seulement dans sa lettre, mais dans son esprit. Le Jésus que nous connaissons par les synoptiques ne saurait être le produit de l'humanité telle que nous la font connaître Moïse et les prophètes. L'incarnation était le terme normal de l'union croissante, que nous décrit l'Ancien Testament, entre un Dieu qui

veut sauver et une humanité qui, sans la loi ou sous la loi, périssait....; ce fruit supprimé, l'arbre tout entier disparaît.

Ce qui arrête aujourd'hui plusieurs penseurs en face du fait de l'incarnation, c'est la crainte de perdre en Jésus l'homme, le vrai homme. Il leur semble impossible de concilier un état humain réel avec une personnalité d'origine divine. Mais Dieu ne dit-il pas : « Je serai celui que je serai. » Une *personne* divine est-elle liée à l'état divin? Ne peut-elle pas entrer dans un état d'ordre inférieur, pourvu qu'il n'ait rien d'incompatible avec la dignité et la sainteté de Dieu? Et si l'homme a été créé à l'image de Dieu, peut-il être indigne de l'être divin d'entrer pleinement dans un développement humain semblable au nôtre, de *se faire chair*, comme dit l'apôtre, de renoncer, selon l'expression de saint Paul, à la *richesse*, c'est-à-dire à la souveraine indépendance du mode d'être divin, pour accepter la *pauvreté*, la complète indigence du mode d'existence humain ¹? Et quel autre fait que cet acte de dépouillement et d'abaissement divin aurait la vertu d'arracher l'homme à lui-même, d'amollir son cœur de pierre, de briser son orgueil? Tout autre moyen ne fait qu'effleurer le mal; celui-ci seul l'extirpe. L'homme veut être comme Dieu. Dieu, afin de guérir cette insatiable ambition, se fait homme, nous rachète, nous justifie, nous transforme radicalement, et, pour consommer cette œuvre de condescendance infinie, nous unit à sa divinité, et fait de nous dans l'univers les organes de sa vie parfaite, de sa toute-puissance, de son amour et de sa sainteté souveraines.

Est-ce là une pensée humaine? Ne porte-t-elle pas en elle-même le sceau de son origine?

¹ Jean I, 14; 2 Cor. VIII, 9; Phil. II, 6.

Nous allons entrer dans l'étude des pages dans lesquelles nous contemplons cette pensée divine devenue histoire. Que ces pages sans pareilles soient elles-mêmes, auprès de nos lecteurs, leur meilleure défense!

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Préface</i>	v
<i>Introduction.</i>	1
CHAP. I. Réflexions préliminaires	1
CHAP. II. Histoire des discussions relatives à l'authenticité	9
<i>Livre I.</i> L'apôtre saint Jean	35
<i>Livre II.</i> Analyse et caractéristique du IV ^e évangile	81
CHAP. I. Analyse	81
CHAP. II. Caractères de l'évangile.	101
<i>Livre III.</i> L'origine du IV ^e évangile.	237
CHAP. I. L'époque de la composition	238
CHAP. II. L'auteur.	300
CHAP. III. Le lieu de la composition	347
CHAP. IV. L'occasion et le but de l'évangile	349
CHAP. V. Résumé	361
<i>Conclusion</i>	364

ERRATA

	<i>au lieu de :</i>	<i>malendu</i>	<i>lisez :</i>	<i>malentendu</i>
P. 7, l. 11,				
P. 10, l. 5 d'en bas,	"	generaly	"	generally
P. 22, l. 5 d'en bas,	"	Commentarium,	"	Commentarius
P. 29, l. 15 d'en bas,	"	Sandey	"	Sanday
P. 29, l. 2 d'en bas,	"	forth	"	fourth
P. 63, l. 9 d'en bas,	"	τουτῶν	"	τούτων
P. 72, l. 2,	"	prescript.	"	præscript.
P. 72, l. 5,	"	huile	"	huile bouillante
P. 77, l. 9,	"	donné	"	donnée
P. 79, l. 7,	"	cfæe	"	face
P. 107, l. 7 d'en bas	"	43	"	45
P. 129, l. 3,	"	7	"	19
P. 162, l. 15,	"	je ne veux	"	je veux
P. 175, l. 2 d'en bas,	"	7	"	37
P. 176, l. 1,	"	3	"	35
P. 251, l. 1,	"	μονογένης	"	μονογενής
P. 261, l. 1,	"	120	"	130
P. 297, l. 11 d'en bas,	"	2	"	22
P. 304, l. 15 d'en bas,	"	même,	"	mêmes

COMMENTAIRE
SUR
L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN

NEUCHÂTEL. — IMPRIMERIE DE JAMES ATTINGER.

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN

TOME DEUXIÈME

EXPLICATION DES CHAPITRES I-VI

PAR

F. GODET

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE L'ÉGLISE INDÉPENDANTE DE NEUCHÂTEL

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ & FISCHBACHER

33, rue de Seine, 33

GENÈVE

LIBRAIRIE DESROGIS

13, rue du Rhône, 13

NEUCHÂTEL

LIBRAIRIE GÉNÉRALE J. SANDOZ

12, rue de l'Hôpital, 12

1877

A

MONSIEUR CHARLES PRINCE

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

PROFESSEUR DE PHILOLOGIE AU COLLÈGE DE NEUCHÂTEL

MON CHER AMI,

Plusieurs fois nous avons lu et médité ensemble les pages saintes dont j'offre aujourd'hui à l'Eglise l'interprétation. A chacune de ces lectures nous nous sommes sentis initiés plus intimement à la connaissance de Celui dont l'historien sacré retrace la vie et les paroles. L'œuvre du Saint-Esprit, promis par Jésus : « *C'est Lui qui me glorifiera* », s'est accomplie en nous : Christ a été transfiguré devant nos yeux.

Après ce travail commun dans lequel ta pensée et la mienne se sont si souvent fondues en une seule, il me serait impossible à moi-même de distinguer dans cet ouvrage le *mien* du *tien*. Et si je le pouvais, à quoi cela servirait-il ? Sur le chemin d'Emmaüs, on ne parle plus que du *sien*, et, comme les deux pèlerins, on s'écrie : « *Notre cœur ne brûlait-il pas au dedans de nous, quand Il nous parlait en chemin, et qu'Il nous ouvrait les Ecritures ?* » Permits du moins que, ne

*

pouvant te citer à chaque page, j'associe ton nom au mien, en offrant au public ce produit de ma plume qui est à tant d'égards le fruit de tes lèvres.

Ce n'est pourtant pas que je prétende te rendre responsable des infirmités et des fautes qui se rencontrent certainement dans cet ouvrage, et t'entraîner avec moi devant le tribunal de la critique. Ta solidarité ne doit s'étendre qu'aux bonnes et saines pensées qui peuvent se trouver dans ces lignes, au don céleste reçu en commun, que l'un de nous transmet à l'Eglise.

Puisse la jeunesse studieuse des églises de France et de Suisse, en vue de laquelle j'ai principalement travaillé, reconnaître, en lisant ce Commentaire, ce que j'ai si souvent éprouvé en étudiant le Nouveau Testament avec toi : c'est que la théologie n'a pas d'amie plus fidèle, d'alliée plus sûre, qu'une forte et solide philologie, pour qui les moindres nuances de l'expression deviennent, à chaque mot, la révélation du fond des choses.

Ton ami.

L'AUTEUR.

Neuchâtel, 14 novembre 1863.

AVANT-PROPOS

Je me suis senti pressé, en publiant de nouveau ce Commentaire, de reproduire la Dédicace qui en accompagnait la première édition. Les paroles que j'adressais en ce moment à l'ami qui dès lors a été enlevé de la sphère de la foi dans celle de la vue, exprimaient, sous une forme transitoire, des sentiments qui n'ont point cessé de remplir mon cœur. Cette Dédicace dira en particulier à la jeunesse studieuse de France et de Suisse combien elle a été l'objet de ma constante préoccupation dans le travail, ancien et nouveau, dont ces pages lui offrent le résultat.

Dans la préface de son *Bibelwerk*, adressée à l'Eglise, M. de Bunsen s'exprime ainsi : « Si l'évangile de Jean n'est pas le rapport historique d'un témoin oculaire, mais un mythe, il n'y a plus de Christ historique... et c'est une légèreté bien aveugle ou une bien amère ironie que de vouloir nous faire accroire qu'un christianisme collectif (*gemeindlich*, de communauté) puisse encore subsister dans une telle supposition » (p. x).

Les conditions d'existence du christianisme collectif diffèrent en effet de celles du christianisme individuel. L'individu peut trouver, dans une certaine mesure, vie spirituelle et santé morale dans la foi à un Fils de l'homme qui par degrés monte au ciel et devient Dieu. Un tel croyant ressemble à la femme qui toucha le bord du vêtement de Jésus et obtint par cet attouchement une vertu salulaire.

Mais la puissance créatrice qui engendra l'Eglise, qui l'a soutenue jusqu'ici à travers les âges, et qui garantit son existence à venir et son triomphe final — elle ne saurait provenir de l'attachement à un homme devenu Dieu; elle n'émane que de la foi au Fils de Dieu fait homme, au Christ qui, avant de monter à Dieu, est descendu d'auprès de Lui, comme le don parfait de son amour. Le Fils de l'homme divinisé, c'est encore l'homme exalté. Le Fils de Dieu fait homme, c'est Dieu glorifié. Voilà pourquoi le pain « qui est descendu du ciel » est aussi le seul qui « donne la vie au monde. » Sans la foi à la *Parole faite chair*, au bout de peu de générations l'Eglise serait muette, et le christianisme partagerait le sort des formes religieuses qui l'ont précédé. C'est là le danger qui, plus que jamais, menace le monde à cette heure.

J'ai rencontré parfois, dans de récentes publications françaises, des assertions desquelles il résulterait que l'école de Tubingue, ce grand adversaire du IV^e évangile et défenseur du naturalisme, serait en pleine dissolution et privée désormais de toute influence. C'est là, je le crains, une illusion. Cette école abandonne, il est vrai, les positions les plus avancées qu'elle avait d'abord occupées. Elle procède avec plus de circonspection qu'à ses débuts. Mais, en se modérant, elle a visiblement étendu son influence. Et son action est si peu épuisée à cette heure qu'on en rencontre de plus en plus les traces, même chez les hommes qui naguères se montraient encore indépendants à l'égard de ce puissant courant scientifique. La première phase est à son terme. Mais celle qui s'annonce ne sera pas moins redoutable pour la foi de l'Eglise et le christianisme positif. La crise dans laquelle le monde chrétien est engagé, n'est point parvenue à son apogée.

J'ai cherché, dans le premier volume de cet ouvrage, l'*Introduction critique*, à exposer d'une manière aussi claire, aussi complète, aussi loyale que possible, ce qu'on appelle à cette heure *la question johannique*. Et des hommes rompus aux travaux compliqués de la critique actuelle, tels que M. le professeur Mangold, ne m'ont point refusé le témoignage d'avoir écrit en pleine connaissance de cause (*Theologische Literaturzeitung*, 1876, N° 14).

Mais — il est impossible aujourd'hui de le méconnaître — la question de l'*écrit johannique* est dominée par une autre plus grave : celle du *Christ johannique* ; et, le plus souvent, c'est cette seconde qui emporte la solution de la première. Rien ne saurait empêcher le critique dont le sentiment intime, pour une raison ou pour une autre, répugne au Christ de Jean, de résoudre la question du quatrième évangile dans un sens conforme au vœu secret de son antipathie, comme aussi le savant dont les aspirations les plus intimes et les plus saintes s'émeuvent à la rencontre de la figure « pleine de grâce et de vérité » de ce même Christ, trouvera bien vite dans les clartés émanant de cette sympathie profonde la solution de difficultés critiques déclarées insurmontables.

Quand on voit, d'une part, Volkmar se résoudre, afin de pouvoir placer la composition de l'évangile du Logos vers 160, à faire de son auteur le disciple de Justin (!), — quand on voit, d'autre part, Keim, que les témoignages et les citations contraignent à reculer la date de la composition jusqu'au premier tiers du second siècle, en venir, afin de pouvoir combattre efficacement l'authenticité malgré cette date reculée, à nier tout séjour de l'apôtre Jean en Asie-Mineure à la fin du pre-

mier siècle(!), — en face de ces deux faits, on comprend que la critique, cette science prétendue impartiale et froidement objective, est *capable de tout* pour répondre aux vœux secrets de celui qui l'exerce, parce que celui-ci n'est pas la science abstraite, mais un homme trop souvent dominé par des impressions personnelles et des principes *a priori* que l'investigation historique n'atteint et ne modifie point, qui tiennent au contraire cette dernière sous leur empire.

L'étude du livre lui-même peut suppléer en quelque manière à l'impuissance de la discussion critique. Les influences décisives, qui s'exercent sur le cœur dépourvu de préjugés, partent le plus souvent de la Parole elle-même. La tâche du Commentaire, sous ce rapport, sera par conséquent de travailler à dissiper les nuages qui obscurcissent la clarté du texte, afin de faciliter cette action morale que le livre est capable d'exercer sur le lecteur par sa vertu propre.

Depuis la publication de ce Commentaire en 1863 et 1864, nous ne connaissons de travaux exégétiques importants sur notre évangile que le court écrit de Bäumléin (1863), dont l'auteur est parfois admirablement servi par son tact et son érudition philologiques, la cinquième édition de l'excellent et indispensable Commentaire de Meyer (1869), et la seconde édition de celui de Luthardt, dont le dernier volume vient de paraître (1876). Je voudrais pouvoir remercier le second de ces auteurs, le vénérable Meyer, du soin constant avec lequel il a tenu compte de mon travail. Mais il est entré dans son repos et ma voix ne peut plus l'atteindre. Je suis d'autant plus heureux d'exprimer à M. Luthardt ma reconnaissance pour la bienveillante attention qu'il a consenti à m'accorder. Qu'importe que dans ces dis-

cussions exégétiques les différences ressortent beaucoup plus que l'accord? Cela est inévitable. On se tait naturellement sur les points à l'égard desquels l'accord est désormais obtenu.

Le lecteur attentif, qui a étudié la première édition de ce Commentaire, mesurera sans peine l'étendue du travail de révision auquel je me suis livré. Chaque page en fournira la preuve. Plus que jamais, je sens la responsabilité de l'explication d'un écrit tel que celui de Jean. Cet évangile est le joyau de l'Eglise, comme son auteur fut le joyau de l'apostolat. Puisse ce Commentaire ne pas trop obscurcir la splendeur de ce livre unique! Puisse-t-il contribuer quelque peu à la faire rayonner d'un éclat plus vif, à la gloire de Celui qui fut et qui est le rayonnement éternel de la gloire de Dieu (2 Cor. IV, 6)!

Neuchâtel, novembre 1876.

L'AUTEUR.

FAUTES A CORRIGER :

- P. 45, l. 46 : *gagne*, au lieu de *gag*.
» 82, l. 4 d'en-bas : *amis*, au lieu de *ennemis*.
» 423, l. 8 » XVII, au lieu de XVIII.
» 431, l. 3 » αὐτή, au lieu de αὐτή.
» 223, l. 46 » παραθλασσία, au lieu de παρακαθλασσία.
» 360, l. 47 : *Jésus*, au lieu de *lui*.
» 363, l. 40 d'en-bas : 44 au lieu de 24.
» 384, l. 9 : 39 au lieu de 3.

INTRODUCTION

En consacrant notre premier volume à l'Introduction générale au quatrième évangile, nous avons réservé deux sujets qui, par leur nature même, nous ont paru mieux placés dans une introduction spéciale au Commentaire proprement dit. Ce sont l'indication des principales opinions relatives au *plan* de l'évangile et l'énumération des *documents* les plus importants dans lesquels le texte de cet écrit nous a été conservé. C'est à ces deux sujets que se rapportent les deux chapitres de cette introduction.

CHAPITRE PREMIER

Les différentes conceptions du plan de l'évangile.

Il y a entre l'exégèse des Pères et les travaux modernes sur l'évangile de Jean une différence marquée. Chez les premiers, la pensée d'un plan, d'une ordonnance systématique, semble presque n'exister pas, tant le caractère historique de l'écrit est pris au sérieux. Selon la conception moderne, au contraire, dont le travail de Baur est l'expression la plus complète, l'*idée* jouerait un rôle si décisif dans cette composition évangélique, que non seulement elle en

déterminerait l'ordonnance et le plan, mais qu'elle en aurait même fourni la substance, de sorte que le fait, comme tel, serait presque annihilé, et que l'explication allégorique, dont le nom rappelait jusqu'à ce moment les plus mauvais jours de l'exégèse, redeviendrait la méthode d'interprétation la plus normale. Aux yeux des anciens, notre évangile n'était qu'un recueil de faits et de discours accidentellement rattachés les uns aux autres. Aujourd'hui au contraire, c'est une œuvre rationnelle et rigoureusement systématique, la synthèse la plus pure de l'idée chrétienne, mais une œuvre aussi indépendante de l'histoire que l'*Ethique* de Spinoza peut l'être de la réalité sensible.

Ce renversement complet de manière de voir ne s'est opéré que par degrés. Les travaux de LAMPE, de DE WETTE, de SCHWEIZER et de BAUR, me paraissent former les points saillants de cette élaboration scientifique.¹

LAMPE proposa le premier, au dire de Lücke, une division générale de l'évangile. Elle était encore très-informe. C'était : 1. Le prologue I, 1-18; 2. La narration I, 19-XX, 29; 3. L'épilogue XX, 30-XXI, 25. Puis, ce qui avait une valeur plus grande, il subdivisa la narration en deux parties: A. Le ministère public du Seigneur, I, 19-XII, 50. B. Les derniers faits de sa vie, XIII, 1-XX, 29. Lampe avait ainsi mis le doigt sur l'une des articulations principales de l'évangile. Tous ceux qui après lui ont effacé la ligne de démarcation entre ch. XII et XIII, ont reculé dans l'intelligence de l'œuvre de Jean.

EICHHORN ne changea rien à cette division. Seulement il intitula différemment les deux parties de la narration proprement dite : 1. La première; I, 19-XII, doit servir, selon

¹ Nous devons beaucoup pour cet exposé à l'ouvrage de Luthardt, *Das joh. Evang.*, 2^e éd., I. p. 200-222.

lui, à démontrer que Jésus est le *Messie* promis ; 2. La seconde, XIII-XX, contient le récit des *derniers jours* de sa vie. Ce n'était pas là une réelle amélioration. Le contenu de la première partie est mal formulé (Eichhorn applique aux douze premiers chapitres ce qui ne s'applique réellement qu'aux quatre premiers) ; et l'idée de la seconde partie ne se coordonne pas logiquement avec celle de la première.

Antérieurement à Eichhorn, BENDEL¹ avait essayé de fonder la division de l'évangile sur un autre principe. Après avoir ingénieusement fait correspondre, comme pendants, la semaine initiale (I, 19-II, 11) et la semaine finale (XII, 1-XX, 31), il divisa l'histoire intermédiaire d'après les fêtes, en se rattachant principalement aux trois voyages de Jésus à Jérusalem mentionnés II, 13 (Pâques) ; V, 1 (Pentecôte, selon Bengel) ; VII, 2 (Tabernacles). Mais cette disposition reposait évidemment sur un principe trop extérieur. Elle avait, d'ailleurs, le grand inconvénient d'effacer la séparation, fortement marquée par l'évangéliste lui-même et signalée par Lampe, entre ch. XII et XIII.

Bengel fut néanmoins suivi par OLSHAUSEN, qui admit, d'après ce principe de division, les quatre parties suivantes : 1. I-VI ; 2. VII-XI ; 3. XII-XVII ; 4. XVIII-XXI. LÜCKE lui-même, dans ses deux premières éditions, désespéra d'arriver à un plan plus profond, et se contenta de travailler à améliorer la division fondée sur les voyages de fête.

DE WETTE, le premier, discerna et fit ressortir dans notre évangile le déploiement d'une idée unique. La *gloire de Christ*, telle fut la pensée autour de laquelle lui parut être ordonnée l'œuvre entière : 1. Le chap. 1^{er} expose l'idée d'une manière sommaire ; 2. La première partie de la nar-

¹ *Gnomon N. T.* 1742.

ration (II-XII) la montre traduite en action dans le ministère de Jésus, et cela : A. par des exemples particuliers (II-VI); B. par la préparation de la catastrophe dans les derniers séjours de Jésus en Judée (VII-XII); 3. La gloire du Seigneur se manifeste dans tout son éclat dans la seconde partie de la narration (XIII-XX), et cela : A. d'une manière intérieure et morale, dans ses souffrances et sa mort (XIII-XIX); et B. d'une manière extérieure et sensible, par le fait triomphant de la résurrection (XX).

Cette grande et belle conception, par laquelle de Wette a certainement fait époque dans l'intelligence de notre évangile, domina pendant un certain temps l'exégèse. LÜCKE en subit décidément l'influence dans sa troisième édition; mais il introduisit en même temps une subdivision qu'il faudra se garder de perdre de vue. C'est la séparation entre ch. IV et V. Jusqu'au ch. IV, en effet, l'opposition à Jésus ne se fait pas encore distinctement remarquer. Depuis le ch. V, elle domine le récit et va croissant jusqu'au ch. XII.

BAUMGARTEN-CRUSIUS, profitant de la conception de de Wette et de la subdivision heureusement introduite par Lücke, se trouva conduit à admettre la disposition suivante: 1. les œuvres du Christ, I-IV; 2. ses luttes, V-XII; 3. sa victoire morale, XIII-XIX; 4. sa gloire finale, XX. C'était l'idée de de Wette, encore mieux formulée qu'elle ne l'avait été par de Wette lui-même. C'était la première division complètement rationnelle de tout le contenu de notre évangile. Presque toutes les articulations principales du récit se trouvaient constatées et signalées (ch. V, XIII, XX).

Cependant la division de de Wette et de ceux qui l'ont suivi ne tient compte que de l'un des éléments du récit, le facteur objectif, si l'on peut ainsi dire, Christ et sa manifestation. Mais il y a un autre élément dans la narration de

Jean, le facteur subjectif, la conduite des hommes envers le Seigneur à l'occasion de sa révélation, la foi des uns et l'incrédulité des autres.

ALEXANDRE SCHWEIZER revendiqua une place pour cet élément humain dans l'ordonnance générale de notre évangile. Il lui accorda même le rôle décisif, et cela en appuyant surtout sur le côté de l'incrédulité. Il admit le plan suivant, qui fait ressortir précisément les articulations principales que nous venons de signaler : 1. La lutte s'annonce dans le lointain, I-IV ; 2. Elle éclate dans toute sa violence, V-XII ; 3. Le dénouement, XIII-XX. Ainsi compris l'évangile devient un drame et prend un intérêt tragique. Mais dans la conduite des hommes envers le Seigneur, l'incrédulité n'est qu'un côté. L'élément de la foi ne reste-t-il pas trop à l'arrière-plan dans cette conception de Schweizer ? Le facteur ainsi négligé ne pouvait manquer d'obtenir bientôt sa revanche.

Avant d'arriver à ce terme facile à prévoir, nous devons mentionner quelques travaux remarquables qui nous paraissent se rattacher, sinon historiquement, du moins en principe, aux points de vue déjà indiqués. Comme de Wette et Baumgarten-Crusius, c'est sur la révélation de Christ que M. REUSS fait reposer l'ordonnance générale de l'évangile¹. Il admet trois parties : 1. Jésus se révèle au *monde*, I-XII ; enrôlant, I-IV ; puis triant, V-XII. 2. Il se révèle aux *siens*, XIII-XVII, cherchant à faire pénétrer dans leur cœur et à transformer chez eux en vie intime les idées spéculatives exprimées dans la première partie sous forme dogmatique ou polémique. Jusqu'ici l'ordonnance est parfaitement logique, et dans ce peu de mots sont renfermées bien des

¹ *Hist. de la Théol. chrét.*, 2^e éd. t. II, p. 392-394. *Die Gesch. der heil. Schr. N. T.* 5^e édit. 1874. § 224.

idées propres à éclairer la marche de l'œuvre de Christ dans notre quatrième évangile. Mais ici se présente une difficulté qui résulte du point de vue général auquel s'est placé M. Reuss à l'égard de l'œuvre de Jean : la division rationnelle est épuisée. Il n'y a pas un troisième terme à placer logiquement à côté du *monde* et des *croyants*. Et cependant l'évangile n'est pas terminé, et il faut bien assigner une place aux trois chapitres qui restent encore. M. Reuss en fait une troisième partie, qu'il intitule : « Le dénouement des deux rapports précédemment établis, » XVIII-XX. Mais comment le récit de la mort et de la résurrection de Christ dénoue-t-il le nœud formé par la double relation de Jésus avec le monde et les croyants? En ce que, répond M. Reuss, « Jésus reste mort pour les incrédules, tandis qu'il ressuscite victorieux pour les croyants. » Si un mot d'esprit suffisait en pareille matière, on pourrait se déclarer satisfait. Mais M. Reuss peut-il l'être lui-même? Ne doit-il pas sentir qu'un dénouement purement historique ne cadre pas avec un évangile spéculatif, une œuvre *idéelle*, telle qu'est son évangile de Jean? On n'additionne pas par 1, 2, 3, des théorèmes spéculatifs et des faits historiques, à moins de se résoudre à ne voir dans ces derniers aussi que des idées, une religion ou une morale en action. Et n'est-ce pas ce que semble faire en effet M. Reuss, quand il termine son analyse de notre évangile en disant : « C'est ainsi que l'histoire, jusqu'au bout, est le miroir des vérités religieuses. » Quoi ! des événements tels que ceux de la mort et de la résurrection du Sauveur, transformés en simples illustrations de la vérité religieuse, en d'autres termes, de la métaphysique de Jean ! Mais il n'y a pas d'autre moyen pour M. Reuss de faire de l'évangile un tout homogène et de coordonner logiquement la troisième partie avec les deux autres. On voit à quel prix il

faut acheter cette conception supérieure, qui fait des *réflexions de Jean sur la personne de Christ* le fond du quatrième évangile !

EBRARD est tellement rentré dans le positif de l'histoire, qu'il en est revenu au plan de Bengel et a de nouveau rattaché l'ordonnance de notre évangile aux voyages de fête. Mais il a su trouver un sens plus profond à ce principe de division en apparence tout extérieur. Il a fait remarquer avec justesse que les voyages de Jésus en Judée sont les véritables nœuds de l'histoire, puisque, Jérusalem étant le centre de la résistance, chaque séjour de Jésus dans cette capitale, au lieu d'être un pas vers son avènement, en devenait un vers la catastrophe. Néanmoins nous avons déjà vu et nous verrons encore l'insuffisance de cette division.

De Wette avait tout fait reposer sur l'élément objectif, la manifestation de la gloire de Jésus. Schweizer avait surtout mis en relief l'un des facteurs subjectifs, l'incrédulité. BAUR s'est emparé de l'autre : il a cherché à montrer dans notre évangile l'histoire (idéale) du développement de la foi. Il a consacré à cette tâche les ressources de l'esprit le plus sagace et le plus résolu à ne reculer devant aucune difficulté ; et il a ainsi puissamment contribué à démontrer l'unité de l'œuvre de Jean. Il divisa l'évangile en neuf sections, mais qui, le prologue écarté et certaines divisions secondaires passées sous silence, peuvent se réduire à cinq : 1^o Les premières manifestations du Verbe et les premiers symptômes de foi et d'incrédulité qui en résultent, I-VI. — 2^o La victoire (dialectique) de la foi sur son contraire, l'incrédulité, VII-XII. — 3^o Le développement positif de la foi, XIII-XVII. Arrivé à ce point, même embarras pour Baur que pour M. Reuss. Comment passer de l'idée à l'histoire, du développement dialectique de la foi aux faits positifs de la mort et de la résurrection du Sauveur ? L'idée n'exige

plus rien. Voici comment continue Baur : 4^o La mort de Jésus apparaît comme l'œuvre de l'incrédulité, 5^o sa résurrection, comme la consommation de la foi. Tel serait le sens de XVIII-XX. Mais, malgré ce tour d'adresse, cette dernière partie n'en est pas moins une superfétation, comme chez M. Reuss. La Passion et la résurrection sont des faits trop graves pour qu'il soit possible de leur assigner sérieusement une place dans le récit du développement dialectique de la foi et d'en faire de simples jalons sur la route qui conduit de l'objection de Nathanaël (ch. I) au cri de foi de Thomas (ch. XX). Il faut ou idéaliser le quatrième évangile jusqu'au bout, ou, par une conclusion rétroactive, partant du caractère vraiment historique de la dernière partie, reconnaître aussi celui des parties précédentes.¹

LUTHARDT a accepté à peu près en plein les résultats du travail de Baur sur le point spécial qui nous occupe. Seulement il a posé, comme base du développement de la foi, la révélation historique de Christ, si bien accentuée par de Wette. Le Fils déploie sa gloire ; la foi naît, mais en même temps l'incrédulité s'éveille ; et bientôt Jésus ne peut plus manifester le principe divin qui est en lui qu'en lutte avec les éléments hostiles qui l'entourent. Néanmoins, au milieu de ce conflit, la foi se renforce chez les disciples, et le moment arrive où Jésus, après avoir rompu avec le peuple et ses chefs, se donne tout entier à la foi des siens et lui imprime le sceau de la consommation. Luthardt admet dès lors les trois parties suivantes : 1. Jésus commence à se

¹ L'on voit se produire ici sur un point particulier la difficulté qui atteint tout le point de vue philosophique sur lequel repose la théologie de Baur. En vertu de quelle nécessité logique l'idée sort-elle de son existence pure pour se traduire en fait ? L'idée pure ne conduit qu'à l'idée pure ! Le *fait* est là..., voilà l'unique raison. Hegel lui-même n'en a jamais pu trouver d'autre.

révéler comme Fils de Dieu, I-IV; 2. Jésus continue à se rendre témoignage à lui-même, en luttant avec l'incrédulité juive, V-XII; 3. Jésus se donne complètement à la foi des siens, XIII-XX.

Luthardt, sur les traces de Baur, me paraît avoir pénétré mieux que personne dans l'esprit du livre et dans la pensée intime qui a présidé à la marche de la narration. Et néanmoins le point défectueux du plan qu'il propose, saute aux yeux; il se trouve dans la dernière section. Comment faire rentrer le récit de la Passion dans la troisième section, intitulée : *Jésus et les siens*! Luthardt se trompe certainement quand il confond en une seule masse des éléments aussi hétérogènes que ceux qui sont renfermés dans sa troisième partie, ch. XIII-XX.

La division de MEYER me semble plutôt un pas rétrograde qu'un progrès. D'un côté, elle élève des parties secondaires au rang de parties principales; par exemple, dans les onze premiers chapitres, que Meyer divise en quatre sections : 1. Premières révélations de la gloire du Fils, I, 1-II, 11; 2. Continuation de cette révélation en face de la foi et de l'incrédulité naissantes, II, 12-IV; 3. Nouvelles révélations et progrès de l'incrédulité, V-VI; 4. L'incrédulité parvenue à son faite, VII-XI. D'autre part, Meyer réunit des parties bien distinctes en une seule, quand il confond ch. XII-XX en une seule masse, intitulée : 5. la suprême manifestation de la gloire de Jésus, avant, dans et après la Passion.

M. ARNAUD¹ est revenu à la division de Bengel, Olshausen. Ebrard, d'après les voyages de fête. Ainsi, entre le prologue et la résurrection, il signale cinq parties, d'après les cinq voyages indiqués par l'évangéliste : 1. II, 13 (Pâques); 2. V, 1 (fête non indiquée); 3. VII, 2 (Tabernacles); 4. X,

¹ *Commentaire sur le N. T.*, t. II. 1863.

22 (Dédicace); 5. XII, 1 (Pâques). Outre l'inconvénient, déjà signalé, d'effacer la ligne de démarcation distinctement tracée par l'évangéliste lui-même entre ch. XII et XIII, cette division a celui de faire un hors-d'œuvre de toute la partie du récit, si importante pourtant, qui est antérieure au premier voyage de fête, I, 19-II, 12.

M. F. DE ROUGEMONT, dans sa *Traduction du Commentaire d'Olshausen*, 1844, a tracé le plan qui, quant à la distinction et à l'ordonnance des parties, me paraît se rapprocher le plus de la vérité : 1. Jésus attire à lui les âmes qui font la vérité, I-IV ; 2. Il se révèle au monde qui le rejette, V-XII ; 3. Il se manifeste en plein à ses disciples, XIII-XVII ; 4. Il meurt après avoir tout accompli, XVIII-XIX ; 5. Il ressuscite et devient par le Saint-Esprit la source de la vie pour les croyants, XX. La seule défecuosité de cette disposition me paraît résider dans l'indication du contenu de certaines parties et dans l'absence d'une relation logique distincte établie entre elles.

La revue qui précède a mis en évidence trois facteurs principaux dans la narration de notre évangile : Jésus, la foi, l'incrédulité ; ou, pour préciser davantage, la manifestation de Jésus comme Messie et comme Fils de Dieu ; la naissance, la croissance et la consommation de la foi chez les disciples ; le développement parallèle de l'incrédulité nationale. De Wette, Schweizer et Baur nous ont montré dans leurs plans les échantillons les plus remarquables de trois divisions fondées uniquement ou principalement sur l'un de ces facteurs. Mais ces tentatives ont toutes échoué. Nous avons vu ces cadres se briser successivement par l'impossibilité d'y faire rentrer l'une ou l'autre des parties du récit. Ce fait s'explique aisément, si notre évangile est un ouvrage de nature réellement historique. Un cadre rationnel appliqué à l'histoire doit toujours conserver quel-

que chose d'artificiel et trahir son insuffisance par quelque côté. Le fait doit toujours déborder l'idée, parce qu'il renferme l'élément incalculable de la liberté. Si donc, renonçant aux divisions synthétiques qui se rattachent plus ou moins à l'opinion d'après laquelle le quatrième évangile serait une œuvre essentiellement rationnelle, nous demandons au livre lui-même le secret de son ordonnance interne, nous voyons la narration se découper en cinq masses très-naturellement graduées et que les dispositions indiquées plus haut ont successivement fait ressortir :

1. I, 19-IV : La *manifestation du Seigneur* comme Messie; et subsidiairement : la naissance et les premiers accroissements de la foi ; les premiers symptômes, à peine sensibles, d'incrédulité.

2. V-XII : Le développement puissant et rapide de l'*incrédulité* nationale, mais se détachant sur le fond de la révélation croissante de Jésus, comme Fils de Dieu, et marchant de pair avec le développement de la foi des disciples qui s'affermirait et s'enracine par le moyen de ces luttes.

3. XIII-XVII : Le développement énergique et décisif de la *foi* chez les disciples pendant les dernières heures qu'ils passent avec leur Maître ; et cela au moyen des suprêmes révélations de Jésus, et à la suite de l'expulsion du disciple en la personne duquel l'incrédulité s'était maintenue jusqu'alors dans le sein même du cercle choisi.

4. XVIII-XIX : La consommation de l'*incrédulité* nationale par le meurtre du Messie, contrastant avec le calme rayonnement de la gloire de Jésus au travers de cette sombre nuit, ainsi qu'avec l'accroissement silencieux de la foi chez les quelques disciples dont l'œil est capable de recueillir ces douces clartés.

5. XX (XXI) : Les apparitions du Ressuscité qui, comme suprêmes révélations de Jésus, consomment la victoire de

la *foi* sur les derniers restes d'incrédulité dans le collège apostolique.

L'exégèse montrera si ce résumé du récit est conforme aux textes et à l'esprit de l'écrit. S'il en est ainsi, les trois éléments principaux que nous avons indiqués, se déploieraient simultanément et de front dans toutes les parties de la narration, avec cette différence que, tandis que le premier, la révélation de Jésus, forme le fond permanent du récit, les deux autres se détachent alternativement, l'un avec un éclat toujours plus pur, l'autre en teintes de plus en plus sombres, sur ce fond commun. La *foi* naît, I-IV; l'incrédulité domine, V-XII; la *foi* atteint sa perfection relative, XIII-XVII; l'incrédulité se consomme, XVIII-XIX; la *foi* arrive à sa perfection, XX (XXI).

Il n'y a dans l'ordonnance de l'évangile, telle que nous l'avons comprise, rien de systématique, rien de factice. C'est la photographie de l'histoire. Si l'exégèse constate la réalité de ce plan, à la fois si naturel et si profond, nous trouverons dans ce fait une confirmation importante du caractère vraiment historique et du but sérieusement pratique de notre évangile.

Comme en un jour de printemps le soleil se lève dans un ciel serein... le sol, détrempé par les neiges, absorbe avidement ses chauds rayons; tout ce qui est susceptible de vie, s'éveille et renaît; la nature est en travail. Cependant, après quelques heures, des vapeurs s'élèvent de la terre humide; elles se réunissent et se forment en dais obscur. le soleil se voile; l'orage menace. Les plantes, sous l'impulsion qu'elles ont reçue, n'en accomplissent pas moins leur silencieux progrès. Enfin, lorsque le soleil est arrivé à son midi, l'orage éclate et sévit; la nature est livrée à des puissances destructives; elle perd pour un temps l'astre qui la vivifiait. Mais sur le soir les nuées se dissipent; le calme

renait, et le soleil, reparaissant avec un éclat plus magnifique que celui qui entourait son lever, jette à toutes ces plantes, filles de ses rayons, un dernier sourire et un doux adieu. — Ainsi se déroule, à ce qu'il nous paraît, l'œuvre de saint Jean. Ce plan, s'il est réel, n'est pas l'œuvre de la réflexion théologique; c'est le produit de l'histoire longuement contemplée. Conçu dans le calme du souvenir et la sécurité de la possession, il n'a rien de commun avec les combinaisons du travail métaphysique ou les calculs raffinés de la politique ecclésiastique.

CHAPITRE II

De la conservation du texte.

Le texte de notre évangile s'est conservé, en totalité ou par fragments, dans trois sortes de documents : les *manuscripts*, les anciennes *versions* et les citations des *Pères*.

I

Les manuscrits.

Les manuscrits (Mss.) se répartissent en deux grandes classes : ceux qui sont écrits en lettres onciales, appelés *majuscules* (Mjj.), et ceux chez lesquels nous rencontrons l'écriture arrondie et cursive en usage depuis le dixième siècle de notre ère, les *minuscules* (Mnn.).¹

¹ Nous ne parlerons pas ici des *Evangelistaria* et *Lectionaria*, renfermant la collection des morceaux des évangiles et des épîtres destinés à être lus régulièrement dans le culte public.

1. Les majuscules ayant acquis dans la science critique une valeur en quelque sorte individuelle et s'étant élevés au rang de véritables personnages, il importe de faire connaissance particulière avec chacun d'eux. Pour faciliter ce travail au lecteur, nous les répartirons en trois groupes : 1. Les *vetustissimi*; ce sont ceux qui datent des quatrième et cinquième siècles, les patriarches. 2. Les *vetustiores*, remontant aux sixième et septième siècles. 3. Les *vetusti*, ou simples vétérans, qui proviennent des huitième, neuvième et dixième siècles. On les désigne depuis Wetstein au moyen des lettres majuscules des alphabets latin, grec ou même hébraïque.¹

Le premier groupe comprend actuellement 4 Mss. plus ou moins complets et 4 documents tout à fait fragmentaires.

1. *Cod. Sinaiticus* (α); à Pétersbourg; découvert par Tischendorf le 4 février 1859 dans le couvent de Sainte-Catherine, au mont de Sinaï; datant, selon ce savant, de la première partie du IV^e siècle; selon d'autres, Volkmar par exemple, de la fin du IV^e ou du commencement du V^e siècle; écrit probablement à Alexandrie; retouché par plusieurs correcteurs. Il comprend notre évangile sans lacune. Publié par Tischendorf, Leipzig, 1863.

2. *Cod. Vaticanus* (B); datant, selon Tischendorf, du milieu du IV^e siècle; probablement écrit en Egypte; contenant notre évangile sans lacune; publié par Tischendorf, *Nov. Testam. Vaticanum, Lipsiæ* 1871.

3. *Cod. Ephraëmi* (C), n^o 9 de la bibliothèque impériale de Paris, *rescriptus*; selon Tischendorf, de la première partie du V^e s.; écrit probablement en Egypte; retouché aux VI^e et IX^e siècles. Au XII^e siècle, le texte du Nouveau Testament fut effacé pour faire place à celui des œuvres d'Ephrem, Père de l'église de Syrie. On a fait reparaître, par des moyens chimiques, l'écriture ancienne, mais ce manuscrit présente encore des lacunes considérables. De notre évangile, on n'a rétabli que les huit pas-

¹ Nous emploierons les signes adoptés par Tischendorf dans la huitième et dernière édition, de 1872.

sages suivants : I, 1-41 ; III, 33-V, 16 ; VI, 38-VII, 3 ; VIII, 34-IX, 11 ; XI, 8-46 ; XIII, 8-XIV, 7 ; XVI, 21-XVIII, 36 ; XX, 26-fin de l'évangile.

4. *Cod. Ale. candrinus* (A) : à Londres ; de la seconde moitié du Ve s. ; écrit probablement à Alexandrie. Une seule lacune dans notre évangile : VI, 50-VIII, 52.

5. Sept fragments palimpsestes (I) trouvés en Egypte par Tischendorf : datant des Ve et VI^e siècles, et renfermant de Jean quelques passages des chap. IV, XI, XII, XV, XVI et XIX.

6. Fragments rapportés d'un couvent égyptien (I^b) ; à Londres : datant du IV^e ou Ve s., selon Tischendorf ; renfermant de Jean quelques versets des chapitres XIII et XVI.

7. Un fragment palimpseste (Q) ; du Ve s. (d'après Tischendorf) ; trouvé dans la bibliothèque de Wolfenbüttel ; renfermant pour notre évangile les deux passages suivants : XII, 3-20 ; XIV, 3-22.

8. Quelques fragments d'un *Cod. Borgianus* (T) : à Rome, Ve s. (Tischendorf), renfermant avec la traduction égyptienne dite sahidique en regard, les deux passages : VI, 28-67 ; VII, 6-VIII, 31.

Le *second* groupe est plus pauvre. Il ne comprend que 1 Ms. et 5 fragments ou collections de fragments.

9. *Cod. Cantabrigiensis* (D) ; à Cambridge ; du milieu du VI^e s. (Tischendorf) ; quoique rempli de formes alexandrines, il a sans doute été écrit en Occident et probablement dans la Gaule méridionale (Bleek, *Einl.* p. 707). En regard du texte grec se trouve une traduction latine, antérieure à celle de Jérôme. Deux grandes lacunes dans notre évangile : I, 16-III, 26 ; XVIII, 13-XX, 13.

10. Un fragment palimpseste (P) : à Wolfenbüttel ; du VI^e s. : contenant de notre évangile trois passages : I, 29-41 ; II, 13-25 ; XXI, 1-11.

11. Fragments d'un manuscrit splendide (N), dont 4 feuilles se trouvent à Londres, 2 à Vienne, 6 à Rome, 33 à Patmos ; de la fin du VI^e s. (Tischendorf) ; renfermant de Jean : XIV, 2-10 ; XV, 15-22.

12. Fragments obtenus par Tischendorf de la bibliothèque *Porphyri* (Θ^c et g) ; du VI^e s. : passages des ch. VI et XVIII.

13. Quelques fragments (T^b); à Pétersbourg; du VI^e s.; passages des ch. I, II et IV de notre évangile.

14. Annotations marginales (F^a) dans le *Cod. Coislinianus* des épîtres de Paul (H — 202 de la bibl. imp. de Paris); renfermant quelques versets de Jean d'un texte du VII^e s. (V, 35 et VI, 53. 55.)

Le troisième groupe est le plus considérable; il comprend 11 Mss. plus ou moins complets et des fragments de 6 autres.

15. *Cod. Basileensis* (E); à Bâle; du VIII^e s.; il paraît avoir servi au culte public dans l'une des églises de Constantinople: il contient l'évangile de Jean complet.

16. Le beau *Cod. de Paris* (L); du VIII^e s.; il ne manque que XXI, 15-fin.

17. Fragments d'un *Cod. de la bibliothèque Barberini* (Y); du VIII^e s.; contenant, de notre évangile: XVI, 3-XIX, 41.

18. *Cod. Sangallensis* (Δ); écrit au IX^e s. par les moines écossais ou irlandais du couvent de St-Gall: complet sauf XIX, 17-35. Ce *Cod.* renferme une traduction latine interlinéaire, qui n'est ni celle de Jérôme, ni la version antérieure à ce Père.

19. *Cod. Boreli* (F) à Utrecht; du IX^e s.; contenant de notre évangile la partie I, 1-XIII, 34; mais avec de nombreuses lacunes.

20. *Cod. Seidelii* (G): rapporté d'Orient par Seidel; à Londres; du IX^e ou X^e s.; deux lacunes: XVIII, 5-19 et XIX, 4-27.

21. Un second *Cod. Seidelii* (H); à Hambourg; du IX^e ou X^e s.; quelques lacunes dans les ch. IX, X, XVIII et XX.

22. *Cod. Kyprius* (K); à Paris; du IX^e siècle; parvenu de l'île de Chypre dans la bibliothèque de Colbert. Complet.

23. Le *Cod. de des Camps* (M); à Paris; du IX^e s.; présent offert à Louis XIV en 1706 par l'abbé des Camps. Complet.

24. Fragments d'un *Cod. du mont Athos* (O); à Moscou; du IX^e s.; contenant I, 1-4 et XX, 10-13.

25. Un fragment de la bibliothèque de Moscou (V); du IX^e s.; contenant I, 1-VII, 39.

26. Un *Cod.* rapporté d'Orient par Tischendorf (Γ); à Oxford et Pétersbourg; IX^e s.; contenant IV, 14-VIII, 3 et XV, 24-XIX, 6.

27. Un Cod. rapporté d'Orient par le même (A); à Oxford; IX^e s.; complet.

28. Fragments d'un Cod. (X) dans la bibliothèque de l'Université, à Munich; contenant des passages des ch. I, II, VII-XVI.

29. Un Cod. rapporté de Smyrne par Tischendorf (II); IX^e s.; complet.

30. Un Cod. du Vatican (S); de l'an 949; complet.

31. Un Cod. de Venise (U); du X^e s.; complet.

Nous possédons ainsi notre évangile dans 31 documents en lettres onciales, complets, presque complets ou tout à fait fragmentaires.

On sait que les plus anciens de ces Mss. ne portent à peu près aucune trace d'accentuation, de ponctuation, de séparation de mots et de périodes. Ces divers éléments n'ont été introduits que graduellement dans le texte; et c'est là l'un des moyens dont on se sert pour apprécier l'âge des manuscrits. Il ne faut donc accorder à ces éléments du texte aucune espèce d'autorité.

II. On compte plus de 500 *minuscules* déposés dans les diverses bibliothèques de l'Europe. Tous n'ont point encore été collationnés. Quoiqu'ils soient tous d'une origine plus récente que les Mjj., plusieurs d'entre eux peuvent néanmoins avoir été copiés sur des documents renfermant un texte antérieur à celui que reproduisent ces derniers. Quelques-uns offrent parfois des leçons assez remarquables, témoin le Cod. 63 (Tisch.), qui présente seul l'omission de Jean XXI, 25 appuyée actuellement par le Cod. Sinaiticus.

II

Les anciennes versions.

Les traductions (Vss.) ont l'inconvénient de ne pas offrir directement le texte du Nouveau Testament, mais de le

laisser deviner. Cependant elles peuvent rendre d'importants services à la critique du texte, surtout lorsqu'il s'agit de l'omission ou de l'interpolation de mots et de passages, et cela d'autant plus que plusieurs d'entre elles sont de beaucoup antérieures à nos plus anciens manuscrits.

Il en est deux qui, pour l'importance critique, l'emportent sur toutes les autres : l'ancienne traduction syriaque, nommée *Peschito*, et l'ancienne traduction latine à laquelle un passage de saint Augustin a fait donner le nom d'*Itala*.

I. *Peschito* (Syr.).

Cette traduction (dont le nom paraît signifier la *simple*, la *fidèle*¹) remonte certainement au deuxième siècle de notre ère, et paraît avoir eu dès l'abord une destination ecclésiastique. Elle est en général ce qu'indique son nom, fidèle sans servilité. Lorsqu'il le faut, elle sacrifie le caractère de la langue syriaque plutôt que de s'écarter beaucoup du texte original. L'édition principale, d'après laquelle elle est citée par Tischendorf, est celle de Leusden et Schaaf, 1709 et 1717 (Syr^{sch}). Cureton a publié dernièrement, d'après un manuscrit syriaque du quatrième siècle, trouvé dans un couvent égyptien, des fragments d'une traduction des évangiles, qui contiennent, de Jean, les passages suivants : I, 1-42 : III, 6-VII, 37 ; XIV, 11-28 (Syr^{cur}).

Il existe une autre version syriaque, faite au commencement du VI^e s. ; elle se nomme traduction *Philoxénienne* (Syr^p).

II. *Itala* (It.).

Bien antérieurement à saint Jérôme et probablement dès le milieu du II^e s., il existait une traduction latine du Nouveau Testament. Elle était plus nécessaire encore dans l'Afrique proconsulaire qu'en Italie, où la langue grecque était plus connue. Ce fut donc probablement dans cette province qu'elle fut composée et de là qu'elle se répandit. Elle paraît avoir été servile à l'excès et d'une extrême rudesse. Elle existait sous des formes très-variées. Nous possédons plusieurs exemplaires de ces anti-

¹ Tischendorf pense autrement. — Voir Bleek, *Einl.*, p. 720, et J.-B. Glaire, *Intr. hist. et crit.* 1862, t. I, p. 187.

ques versions latines, d'abord dans les manuscrits bilingues ; pour l'évangile de Jean, le seul qui la renferme est le Cod. D, dont la traduction latine est désignée par d ; puis dans des manuscrits particuliers, tels que le *Vercellensis*, du IV^e s. (a) ; le *Veronensis* du IV^e ou V^e s. (b) ; le *Colbertinus*, du XI^e s. (c), etc.

Vers la fin du IV^e s. saint Jérôme fit, par rapport à cette ancienne traduction, un travail de révision analogue à celui qui produisit dans l'église syriaque la traduction philoxénienne. Il corrigea la version usitée, d'après d'anciens manuscrits grecs. Cette traduction, la *Vulgate* (Vg.), est conservée dans plusieurs documents d'une haute antiquité, mais qui sont loin d'être toujours d'accord entre eux, ainsi qu'avec la forme actuellement autorisée de cette importante version ; par exemple, le Cod. *Amiatinus* (am.), et le *Fuldensis* (fuld.), tous deux du VI^e s.

D'entre les autres traductions anciennes, les plus intéressantes pour l'usage critique sont les trois versions *égyptiennes* : la traduction *Sahidique* (Sah.), dans le dialecte de la Haute-Egypte ; la traduction *Copte* (Cop.), dans celui de la Basse-Egypte, et la traduction *Baschmurique* (Bas.), dans un troisième dialecte, que Champollion le jeune a supposé être celui du Fayoum. Ce qui donne à ces versions un intérêt spécial, c'est d'abord leur date (milieu ou fin du III^e s.), et ensuite leur étroite relation avec le texte de nos plus anciens manuscrits grecs.

III

Les Pères.

On a appelé les citations du Nouveau Testament dans les écrits des Pères « des fragments d'anciens manuscrits. » Cette définition n'est exacte que lorsque l'auteur a l'intention de citer textuellement. Très-fréquemment, les Pères citent de mémoire ou uniquement pour le sens. Les auteurs les plus intéressants pour la critique du texte sont IRÉNÉE (Ir.), CLÉMENT D'ALEXANDRIE (Clém.), TERTULLIEN (Tert.), ORIGÈNE (Or.), CHRYSOSTOME (Chrys.). Nous aurons souvent

à collationner les leçons d'Origène avec celles des plus anciens Mss. grecs; et de la relation qui existe entre elles, nous aurons à tirer peut-être quelques conclusions qui ne sont pas sans importance pour la reconstitution normale du texte primitif. Les leçons des hérétiques, en particulier d'HÉRACLÉON (pour ce qui concerne notre évangile), ont aussi une certaine valeur.

IV -

Ces indications, aussi abrégées que possible, suffiront pour mettre les lecteurs qui ne se sont pas encore occupés de la critique du texte, en état de comprendre la partie de notre commentaire qui se rapporte à cette branche essentielle de l'exégèse, et pour leur rendre accessible la grande édition de Tischendorf (8^e, 1872), dans les notes de laquelle est concentré le résultat d'immenses travaux.

Depuis Bengel, on a constaté la tendance des documents critiques à se grouper d'une manière assez constante. Ainsi, dans les épîtres de Paul, il suffit de parcourir quelques pages d'une liste de variantes, avec l'indication des autorités sur lesquelles s'appuient les leçons diverses, pour remarquer bien vite trois groupes de documents, qui tantôt suivent chacun leur propre voie, tantôt se réunissent deux contre un, parfois aussi marchant réunis. Dans les évangiles, ces camps opposés tendent à se réduire à deux. Mais la lutte est permanente; elle se reproduit en quelque sorte à chaque verset. Ce sont, d'un côté, parmi les Mjj., B C L X¹, parmi les Vss., la traduction copte, et parmi les Pères, sur-

¹ Comment M. Rilliet range-t-il (dans sa trad. du N. T. sur le texte du *Cod. Vaticanus*, p. xxxiv) le Ms. X dans l'autre classe? X marche presque constamment avec B C L.

tout Origène; de l'autre, parmi les Mss., les Mjj. EFGHKSUVA et la presque totalité des Mnn., et, parmi les Pères, assez ordinairement Chrysostome. Les autres autorités : Σ A D M F Δ Π Syr. It., oscillent entre ces deux partis; les uns penchant plus habituellement vers l'un des textes, les autres vers le texte opposé.

Comme le texte que présentent les autorités comprises dans le second de ces deux groupes paraît être celui qui avait prévalu dans les églises de l'empire grec, on l'appelle *byzantin*, tandis que le texte opposé, reproduit dans les plus anciens Mss. grecs, évidemment originaires d'Alexandrie, a reçu le nom d'*alexandrin*.

La question qui se présentera donc à chaque pas sera celle de la préférence à accorder soit à l'un, soit à l'autre de ces deux textes. Il est vrai que pour beaucoup d'exégètes et de critiques cette question n'en est plus une; il semble, à les entendre, que l'ignorance ou le préjugé puissent seuls défendre encore le texte byzantin. Les éditions de Lachmann et le travail de M. Rilliet (introduction et traduction) caractérisent l'apogée de cette tendance. Cependant Matthæi, Scholz, Rinck, Reiche ont pris, soit en général, soit dans une foule de cas particuliers, la défense du texte byzantin. On sait que ce texte est à peu près le même que celui qu'on est convenu d'appeler le *texte reçu* (T. R.)¹. Car les documents byzantins s'étant trouvés les premiers sous la main de ceux qui éditèrent le Nouveau Testament après la découverte de l'imprimerie, c'est ce texte qui a prévalu accidentellement dans l'usage ordinaire, jusqu'à ce

¹ Le signe ς (le *st* grec) employé par Tischendorf pour le désigner vient de ce que le texte reçu est en général le même que celui de la grande édition de Rob. Etienne, *Stephani tertia*, de 1550. Dans les 445-450 passages où la leçon d'Etienne diffère du texte reçu (celui des éditions Elzévir de 1624 et 1633), ce dernier est désigné spécialement par ς^e .

que, les travaux de Mill, Bengel, Wetstein, Griesbach, etc. ayant mis au jour les leçons du texte opposé renfermées dans les plus anciens Mss. grecs, une réaction se produisit contre le texte reçu, et que la balance pencha décidément en faveur du texte alexandrin.

La question de supériorité est-elle définitivement résolue? Peut-elle même l'être d'une manière générale et absolue? Je ne saurais m'empêcher d'en douter. Nous sommes en ce moment sous l'empire d'une réaction; et c'est le sort commun des réactions de « traverser la vérité. » Quand on voit Meyer, malgré son préjugé évident en faveur du texte alexandrin, être forcé par le bon sens exégétique de donner, pour ainsi dire, dans chaque chapitre, à plusieurs reprises, la préférence à la leçon byzantine; quand on a vu Tischendorf lui-même, dans son édition de 1859, antérieure à la découverte du Sinaiticus, réintégrer dans son texte une foule de leçons byzantines qu'il avait écartées dans les éditions antérieures au profit des variantes alexandrines; quand on a soi-même pratiqué pendant un certain temps l'exégèse, et qu'à tout instant on a dû reconnaître dans le texte des Mss. B C L les traces de corrections arbitraires, résultant du purisme grammatical des littérateurs alexandrins¹, on comprend qu'il faut s'abstenir de tout principe *a priori* et que ce ne serait pas faire avancer la science que de substituer un préjugé à un autre préjugé.

Et n'est-ce pas en effet un préjugé que de se figurer, comme la docte ignorance de plusieurs le fait aujourd'hui, surtout depuis la trouvaille récente de Tischendorf, que le texte le plus anciennement copié est par là même le plus ancien et le plus pur? Comme si l'époque de la transcrip-

¹ La bonne foi de Griesbach lui avait déjà arraché cet aveu : « *Grammaticum egit alexandrinus censor* » (Préface de sa 2^e éd.).

tion d'un texte était la date réelle de ce texte ! Un Ms. du dixième siècle copié sur un document du deuxième ne présente-t-il pas un texte plus ancien qu'un Ms. du quatrième siècle transcrit d'un document du troisième ? D'ailleurs, la date du Ms. original n'est pas même dans cette question le fait capital. La question vraiment grave est celle du degré de confiance qu'accordait le copiste au document qu'il transcrivait. S'il le copiait docilement, sans prétendre au rôle de correcteur et de censeur, les chances d'altération étaient infiniment réduites. Mais si la connaissance préalable qu'il croyait avoir des altérations subies par le texte qu'il copiait, le remplissait de défiance envers ce modèle, il n'y avait plus de limites aux bévues que commettait sa témérité. Une transcription faite au quatrième siècle dans de telles conditions sera beaucoup plus fautive qu'une copie exécutée au dixième dans un esprit de confiante simplicité.

J'ai lieu de croire, quant à moi, que ces suppositions ne sont pas tout à fait aussi gratuites qu'il peut le paraître au premier coup d'œil. Ce n'est ni du quatrième, ni du cinquième siècle que datent les altérations du texte du Nouveau Testament. Origène s'en plaignait déjà amèrement au commencement du troisième ¹. Il s'en plaignait à Alexandrie même, où le mal n'était par conséquent pas moindre, où il était probablement plus considérable que partout ailleurs. Et ce sont des Mss. copiés précisément dans cette ville et postérieurs à Origène au moins d'un siècle, auxquels on devrait attribuer une supériorité élevée au-dessus de toute discussion !

¹ *In Matth.* t. XV. « Il est évident qu'il s'est introduit une grande diversité dans les manuscrits, soit par la négligence de certains copistes, soit par l'audace répréhensible que quelques-uns ont eue de corriger les textes, soit aussi par la faute de ceux qui se sont permis d'ajouter ou de retrancher ce qui leur a semblé bon. »

Mais, dira-t-on, le Cod. Sinaiticus n'est-il pas venu confirmer d'une manière éclatante la supériorité du texte alexandrin? Pour que ce document pût avoir l'énorme importance que lui a attribuée Tischendorf et mériter l'éclat dont a été entourée son apparition, il faudrait qu'il fût antérieur à l'époque où les altérations se sont introduites dans le texte. Autrement, que possédons-nous dans ce Codex? Un témoin nouveau du texte alexandrin déjà connu. Ne peut-on pas appliquer ici la judicieuse observation de Griesbach : « Faites reparaitre vingt fois sur la scène le même acteur avec autant de costumes et de noms différents, ce sera pourtant toujours le même personnage. » Que l'on retrouve encore cinq ou six documents du même genre, plus anciens que le Vaticanus et même que le Sinaiticus, la question ne sera pas tranchée par là. Ce qui serait plus décisif, ce serait la découverte d'un document du texte grec antérieur à l'époque où l'on peut constater le commencement des altérations.

En résumé, il n'y a que trois suppositions possibles : ou le texte alexandrin est en général la reproduction simple et naturelle du texte primitif, tandis que le byzantin est le résultat d'une accommodation graduelle aux goûts littéraires qui avaient prévalu à Constantinople et dans les églises dépendantes de cette métropole ; — ou le texte byzantin est la transcription docile et naïve du texte apostolique, tandis que nous avons dans le texte alexandrin, avec ses continuelles abréviations, le résultat d'un travail de correction auquel ont cru pouvoir se livrer les exégètes et les grammairiens de cette capitale du monde scientifique, à l'égard d'un texte dont ils se défiaient ; — ou bien, enfin, ces deux suppositions sont vraies simultanément et se réalisent l'une dans un cas, l'autre dans un autre.... Je ne me prononce point. Je ne demande au lecteur qu'une étude

impartiale et attentive du contexte dans chaque cas particulier. Tout ce que j'ai voulu par ces réflexions, c'est de rouvrir le protocole que l'on semble vouloir fermer et de revendiquer pour la discussion de détail son entière liberté¹.

¹ Nous sommes heureux de pouvoir citer en faveur de notre manière de voir l'autorité de Bäumlein : « On ne peut indiquer une classe de manuscrits dont les leçons méritent absolument la préférence » (*Comment. über d. Ev. Joh.* 1863, p. 4) ; et celle de l'éminent critique anglais Scrivener, qui, après une étude approfondie et prolongée de tous les documents, pose comme premier principe de critique : l'impossibilité de rétablir la forme originaire du N. T. en ne consultant qu'une seule classe de manuscrits, et démontre cette thèse par l'énumération d'une série de fautes, dans les deux plus anciens manuscrits, le *Sinaiticus* et le *Vaticanus*. Nous avons soutenu déjà énergiquement cette manière de voir dans notre première édition.

LE TITRE DE L'ÉVANGILE

Ce titre se présente dans les Mss. sous différentes formes. La plus simple est celle que nous trouvons dans $\aleph$ B D : κατὰ Ἰωάννην (*selon Jean*). La plupart des Mjj. et $\aleph$ (à la fin du livre) : εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην, *évangile selon Jean*. T. R. avec un très-grand nombre de Mnn. : τὸ κατὰ Ἰ. εὐαγγ., *l'évangile selon Jean*. La 3^e éd. d'Et. ajoute : ἅγιον (*saint*) devant εὐαγγ., avec plusieurs Mnn. Quelques Mnn. lisent : ἐκ τοῦ κ. Ἰ. εὐαγγ. Les Vss. varient aussi : *evang. Johannis* (Syr.); *ev. per Joh.* (Goth.); *ev. secundum Joh.* (Cop.); *ev. sanctum prædicationis Joh. præconis* (d'après cert. éd. de Syr.).

Toutes ces variantes prouvent suffisamment que ce titre ne provient point de la main de l'auteur ou de l'éditeur de l'évangile. S'il eût appartenu originairement au corps de l'ouvrage, il serait le même, ou à peu près, dans tous les documents. Il fut sans doute ajouté lorsque se forma dans les églises la collection des évangiles. Or la formation du recueil évangélique s'opéra plus ou moins spontanément dans chaque localité; c'est ce que montre l'ordre différent de nos quatre évangiles dans les canons des églises. Les diversités dans le titre s'expliquent par la même cause.

Mais quel est le sens exact de cette formule : « *selon Jean?* » Depuis le Manichéen Faustus (Augustin, *contra Faustum*, XXXII, 2) jusqu'à nos jours, il s'est trouvé des savants qui ont donné à κατὰ, *selon*, un sens très-large :

évangile rédigé *selon le type de la prédication* de Matthieu, Jean, etc. C'est ainsi que paraissent l'entendre MM. Reuss (*Gesch. der heil. Schr. N. T.* § 177) et Renan (*Vie de Jésus*, p. xvi)¹. Il résulterait de là que ces quatre formules, au lieu d'attester l'authenticité complète de nos évangiles, l'excluraient plutôt. Mais les auteurs de ces titres se seraient ainsi contredits eux-mêmes : car jamais personne, dans la primitive Eglise, n'a assigné à ces quatre écrits d'autres auteurs que ceux qui sont nommés dans ces titres ; ce fait subsiste indépendamment de certaines traditions particulières qui, comme celle de Papias pour l'évangile de saint Matthieu, semblent le contredire. Puis, ce sens de *selon* ne s'appliquerait nullement au second et au troisième évangile ; car Marc et Luc n'ont jamais été envisagés comme les fondateurs d'une tradition propre et indépendante, mais uniquement comme les rédacteurs de celles qui remontaient à Pierre et à Paul. Le titre de ces deux écrits eût donc dû être : évangiles *selon Pierre* et *selon Paul*, si réellement le mot *selon* avait eu, dans la pensée des auteurs des titres, le sens que lui donnent les savants que nous combattons². Leur erreur provient de ce qu'ils donnent au terme *évangile* un sens qu'il n'avait point dans la langue chrétienne primitive et qu'il n'a reçu que dans le cours du second

¹ « Ces formules signifient seulement que c'étaient là les traditions provenant de chacun de ces apôtres et se couvrant de leur autorité. »

² Nous savons bien que, quant à l'évangile de Marc, on fait intervenir entre notre évangile actuel et la tradition immédiate de Pierre, un écrit aujourd'hui perdu qui serait le vrai ouvrage de Marc et aurait formé le fond de notre second évangile : et c'est ainsi que l'on pourrait sauver le sens du « selon Marc » appliqué à ce dernier. Mais en tout cas, il n'existe à l'égard de l'évangile de Luc aucune hypothèse de ce genre, et quelle que soit l'autorité des critiques qui défendent aujourd'hui l'hypothèse d'un *Proto-Marc*, nous croyons que cette hypothèse repose sur des bases bien précaires (voir notre *Comment. sur l'évang. de Luc*, t. II, p. 549-552).

siècle. Dans la langue encore toute vivante et spirituelle du Nouveau Testament, ce mot ne désigne nullement un *livre*, un écrit racontant la venue du Sauveur, mais le *bienheureux message de Dieu* à l'humanité, consistant dans cette venue elle-même; comp. par exemple Marc I, 1; Rom. I, 1. Le sens des titres n'est donc point : « Écrit rédigé selon la tradition de... » mais : « La bienheureuse venue de Jésus-Christ racontée par les soins ou la plume de... » Il n'eût pas été possible, dans ce sens du mot *évangile*, de dire, comme nous le faisons aujourd'hui, « évangile de Jean »; le complément sous-entendu était bien plutôt : « l'évangile de Dieu. » Nous trouvons d'ailleurs la préposition *κατά* employée pour désigner l'auteur lui-même chez Diodore de Sicile, lorsqu'il appelle l'ouvrage d'Hérodote : « L'histoire selon Hérodote (ἡ κατ' Ἡρ. ιστορία), » ou chez Epiphane (*Hær.* VIII, 4), quand il dit : « Le Pentateuque selon Moïse (ἡ κατὰ Μωϋσέα πεντάτευχος). » — M. Reuss objecte le titre de l'évangile apocryphe εὐαγγ. κατὰ Πέτρον. Mais il est bien évident que celui qui avait voulu faire passer cet évangile sous le nom de Pierre prétendait en attribuer la rédaction à cet apôtre et donnait ainsi au mot *selon* le même sens que nous. Quant aux formules connues εὐαγγ. κατὰ τοὺς δώδ. ἀποστόλους, κατ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους (selon les douze apôtres, les Hébreux, les Egyptiens), il est clair que *κατά* désigne, dans ces cas, soit le cercle ecclésiastique tout entier d'où ces écrits étaient censés provenir, soit celui au sein duquel ils avaient cours.

PROLOGUE

I, 1-18.

Chaque évangéliste entre en matière de la manière qui répond le mieux à l'esprit de sa narration. Matthieu, qui se propose de démontrer le droit de Jésus au trône théocratique, commence par sa généalogie. Marc, qui rédige des souvenirs, se jette sans exorde *in mediam rem*. Luc, qui a l'intention d'écrire une histoire proprement dite, rend compte à ses lecteurs de ses sources, de son but et de sa méthode. Le prologue de Jean doit être également en rapport avec le point de vue général de son récit. Mais la détermination de ce rapport suppose l'étude approfondie de ce morceau remarquable qui, plus que tout autre passage de nos saints Livres peut-être, a exercé une influence décisive sur la conception du christianisme dans l'Eglise jusqu'à nos jours.

Jusqu'où s'étend le prologue? Jusqu'au v. 5 seulement, répond M. Reuss. A ce point de vue, la narration commencerait au v. 6 : « *Il y eut un homme appelé Jean.* » Cette indication de la naissance de Jean-Baptiste serait suivie, au v. 14, de celle de l'incarnation du Verbe, puis la mention du ministère de Jean-Baptiste (v. 19) conduirait le récit jusqu'à l'entrée du ministère de Jésus-Christ (v. 35).

Mais il suffit d'un coup d'œil jeté sur les v. 15 et 16-18 pour se convaincre que cet arrangement ne répond nullement à la pensée de l'évangéliste. Le témoignage de Jean-

Baptiste rappelé au v. 15 vient dans cette supposition, ou trop tard (comp. v. 6-8), ou trop tôt (comp. v. 19 et suiv.). Bien plus, il formerait une tautologie intolérable avec la double répétition de cette même parole dans les v. 27 et 30. C'est dans ces deux derniers passages que la déclaration du précurseur est replacée dans son milieu historique, qu'elle est proprement *racontée*. Dans le premier, elle est simplement *citée*, et cela à un tout autre point de vue que celui de l'histoire, dans un but didactique. Les réflexions dogmatiques ou religieuses, renfermées v. 16-18, seraient également déplacées, si la narration avait déjà commencé. Enfin le v. 18 : « *Le Fils unique qui est dans le sein du Père..* » forme trop évidemment le pendant du v. 1, pour que l'on n'y reconnaisse pas la clôture du cycle ouvert par celui-ci. La narration ne commence donc qu'au v. 19, et les v. 1-18 forment un tout d'un genre particulier.

Y a-t-il un plan dans ce prologue? ou bien ne renferme-t-il qu'une élucubration métaphysique ou un épanchement pieux sans marche précise et sans progrès rationnel?

Lücke et plusieurs modernes admettent deux parties : I, v. 1-5 : L'existence *primordiale* du Logos. II, v. 6-18 : Son apparition *historique*. — La venue de Jésus en chair serait sans doute de cette manière mentionnée deux fois, au v. 11 et au v. 14; mais comme elle est, dit-on, saisie la seconde fois plus profondément que la première, il n'y a pas répétition proprement dite. Cette réponse, il faut l'avouer, est assez subtile.

Olshausen, Lange, admettent trois sections : I, v. 1-5 : L'activité *primordiale* du Logos. II, v. 6-13 : Son activité dans l'*ancienne* alliance. III, v. 14-18 : Son incarnation et son activité dans l'*Eglise*. — Le progrès historique serait ainsi rigoureusement observé par l'évangéliste. Mais la question est de savoir si ce plan est compatible avec les

expressions dont il se sert, en particulier, si les termes des v. 11-13 permettent réellement d'appliquer ce passage aux temps de l'ancienne alliance.

Luthardt et Hengstenberg admettent, non des sections chronologiques, mais des cycles concentriques reproduisant tous trois le résumé de l'histoire évangélique, à chaque fois avec quelque nouveau développement : I. v. 1-5 : Le sommaire de l'activité du Christ, y compris sa venue en chair, et l'insuccès général de son ministère. II. v. 6-13 : La même histoire, avec la mention spéciale du précurseur et le tableau de l'incrédulité juive. III. v. 14-18 : Encore une fois le même fait, mais présenté plus spécialement au point de vue des bénédictions qu'il apporte aux croyants. — L'étude des détails pourra seule nous fournir les moyens d'apprécier ce plan.

Hœlemann, dans un petit écrit rempli d'érudition. *De evangelii joh. introitu.* etc., Leipzig. 1855, a essayé de retrouver le plan du prologue en poursuivant, d'une manière plus conséquente qu'on ne le fait d'ordinaire, le parallélisme de ce morceau avec le premier chapitre de la Genèse. Il réussit parfaitement au début. Mais, quand il en vient à rapprocher les mots : « *La lumière luit dans les ténèbres* » (v. 5), de la séparation de la lumière et des ténèbres (Gen. I, 4), ou ceux-ci : « *Il y eut un homme...* » (v. 6), de la création de l'homme (Gen. I, 26), ou à chercher l'explication de cette parole : « *C'était la lumière véritable* » (v. 9), dans une allusion à l'apparition du soleil le quatrième jour (Gen. I, 16). — il est impossible de le suivre dans ces subtilités, et cette exagération fait admirer davantage la sagesse de l'évangéliste qui, après avoir marché un moment parallèlement à Moïse, a su s'arrêter à temps.

Dans toutes les divisions proposées, on a vu que les quatre ou cinq premiers versets se détachent comme première section. Le thème général de ce passage est évidemment le Logos, son existence, son activité, antérieurement à l'incarnation. Les derniers mots du v. 5 : « *Les ténèbres ne l'ont*

point saisie, » forment distinctement la transition à une idée nouvelle, le rejet de cette Parole au sein de l'humanité. Cette seconde idée atteint son faite et son terme dans le v. 11: « *Elle est venue parmi les siens, et les siens ne l'ont point reçue.* » Ici commence une opposition nettement marquée par *δέ* (*mais*), l'unique particule adversative du prologue; c'est donc là le point de départ d'une troisième idée, celle de la foi au Logos, indiquée dès l'abord par ces premiers mots du v. 12: « *Mais à tous ceux qui l'ont reçue.* » Le développement de cette idée s'étend jusqu'à la fin du prologue. Ainsi donc: la Parole, l'incrédulité, la foi: tel nous paraît être le plan de ce morceau. L'interprétation des détails montrera si cette vue d'ensemble répond à la pensée de l'évangéliste.

Nous renvoyons à la fin du prologue l'étude des questions générales qui s'y rapportent.

PREMIÈRE SECTION

V. 1-4.

Le Logos.

L'allusion au commencement de la Genèse, dans ces premiers versets de notre évangile, saute aux yeux. Mais Jean ne s'arrête pas à ce *commencement*, dont Moïse avait fait son point de départ. Il remonte plus haut encore; pourquoi cela? Parce que son point de mire est plus éloigné que celui de son devancier. Pour arriver plus loin, il faut partir de plus haut. L'historien juif n'avait directement en vue que le développement de l'œuvre théocratique; le but de l'évangéliste est la seconde création, la Rédemption. Le

commencement de Moïse ne lui suffit plus. C'est jusque dans l'éternité qu'il doit plonger pour y chercher l'agent de l'œuvre qu'il se propose de décrire. Il part du même point que Moïse, l'ἀρχή, le *commencement* du monde et du temps; mais au lieu d'avancer, il recule. Il va chercher en Dieu même le sujet de son histoire, le Verbe (v. 1); après l'avoir trouvé, il se replace avec lui au commencement des choses (v. 2), et il redescend ainsi le fleuve du temps. Il fait passer sous nos yeux d'abord l'acte de la création (v. 3), puis l'état normal et primitif de l'humanité (v. 4); et cela sans cesser de faire du Logos le sujet unique de son récit.

V. 1. « *Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu*¹. » — S'il est incontestable que les mots: *au commencement*, renferment une allusion réfléchie au premier mot de la Genèse, *Beréschith*, il suit de là que ce terme de *commencement* se rapporte au moment de la création. Plusieurs interprètes modernes (Olshausen, de Wette, Meyer) l'appliquent à l'éternité, en tant que *principe* du temps. Meyer allègue Prov. VIII, 23 : ἐν ἀρχῇ, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι, « *dans le principe, avant de faire la terre.* » On peut citer avec plus de probabilité encore 1 Jean I, 1 : « *Ce qui était depuis le commencement,* » et Apoc. III, 14, où Jésus est appelé : « *le commencement* (le principe) *de la création de Dieu.* » Néanmoins, le sens de *commencement* peut être maintenu dans les deux premiers passages; et, de ce que le sens de *principe* est seul applicable dans le troisième, il ne résulte pas qu'il doive être appliqué ici, où le mot de commencement est employé absolument (sans complément) et n'a d'autre détermination que son parallélisme avec le début si connu de la Genèse.

¹ L et Grég. de Nysse lisent ο devant θεος.

Le v. 2, où saint Jean, après s'être plongé dans l'ordre éternel, se replace à ce moment du commencement pour raconter l'acte de la création (v. 3), montre que le sens que nous préférons, est bien celui qui répond à sa pensée. — Quant aux sens de « Père éternel » ou de « sagesse divine » donnés par quelques Pères (Origène, Cyrille d'Alexandrie), ou de « commencement de la prédication évangélique, » tenté par les Sociniens, ils ne sont plus aujourd'hui soutenus par personne. — Mais si la notion d'éternité n'est pas renfermée dans le terme de *commencement*, elle ressort du rapport de ce mot au verbe *était*. « Au commencement la Parole *était* » signifie que, lorsque tout commençait, elle ne commençait pas : elle était là déjà, antérieurement à toutes les choses créées et au temps lui-même, qui n'est que le lieu du développement des choses créées. Or ce qui est antérieur au temps appartient à l'ordre de l'éternité. Ainsi tombe de soi-même le raisonnement par lequel M. Reuss (*Histoire de la théol. chrét.* t. II, p. 439) cherche à prouver que l'éternité absolue du Verbe n'est point renfermée dans ces mots de Jean. « Si, dit-il, le *au commencement* du quatrième évangile établit l'éternité absolue du Verbe, le *au commencement* de la Genèse établira l'éternité absolue du monde. » Nullement ; car le rapport des mots *au commencement* à l'imparfait *était*, chez Jean, est tout autre que celui du *au commencement* de Moïse au parfait *créa* (Gen. I, 1). Dans le premier cas, le *commencement* est un moment particulier qui se détache sur le fond permanent du *était* ; dans le second, le commencement coïncide avec l'acte instantané : Dieu *créa*. — Quant au terme de *Logos* (*Parole*), il doit nécessairement, dans ce contexte, renfermer aussi une allusion au récit génésiaque. Huit fois, dans le récit de la création, reviennent, comme le refrain d'un hymne, ces mots : « *Et Dieu dit.* » Jean rassemble tous ces *dire* de Dieu en

un *dire* unique, vivant, doué d'activité et d'intelligence, duquel tous les ordres divins émanent; il trouve au fond de toutes les paroles parlées la Parole parlante. Celles-là retentissent dans le temps; celle-ci est au-dessus du temps. Il suffirait de ce parallélisme avec la Genèse, pour écarter le sens de *raison* que, dans les temps modernes, quelques théologiens ont voulu donner au mot Logos, comme si ce terme devait désigner la *conscience* que Dieu a de lui-même. Ce lambeau de logique hégélienne ne convient point au texte de l'évangéliste. Le mot *Logos* n'a le sens de *raison* que dans la langue philosophique; dans le Nouveau Testament il ne signifie jamais que *parole*, la raison en voie de s'exprimer par le discours. Théodore de Bèze avait pensé que λόγος, *parole*, pouvait signifier ici ὁ λεγόμενος, le *promis*, le personnage annoncé par les prophètes. Cette interprétation impossible a été présentée sous une forme un peu moins intolérable, dans les derniers temps, par Hoffmann et Luthardt : l'Evangile prêché à l'humanité, dont Christ est le contenu essentiel; le message évangélique personnifié en Jésus. Mais, que l'on essaie d'appliquer ce sens au v. 14 : « Le sujet de la révélation évangélique a été fait chair, » ou au v. 2 : « Le sujet de la prédication était au commencement avec Dieu » ! Tous les efforts de Luthardt n'ont pas réussi à ôter à ce sens ce qu'il a de forcé.

On a encore cherché à donner au mot Logos un sens actif; Schleussner l'explique comme ὁ λέγων, *auctor τοῦ λόγου*, le *prédicateur* de l'Evangile. Mais alors il n'y aurait plus qu'une froide tautologie, au lieu d'un saisissant contraste, dans ce mot : « *La Parole a été faite chair !* » La seule forme sous laquelle cette explication puisse être sérieusement discutée, est celle sous laquelle l'a présentée Néander (*Gesch. der Pflanzung*, etc. 3^e éd. t. II, p. 689) : *le révélateur éternel de l'être divin*. Il y a dans l'essence

divine un principe par lequel Dieu se révèle, le Logos, et un principe par lequel il se communique lui-même, l'Esprit. C'est le premier qui est à l'œuvre dans le *parler* divin, Gen. I, ainsi que dans toutes les théophanies et dans les révélations prophétiques de l'Ancien Testament. C'est lui aussi qui est le sujet de l'histoire évangélique. Nous verrons jusqu'à quel point cette idée est suffisante pour rendre compte des différentes thèses de Jean sur le Logos.

Les trois propositions de ce verset sont brèves, d'une empreinte profondément marquée, semblables à des oracles. La première indique, comme nous venons de le voir, l'éternité du Logos; la seconde exprime avec profondeur l'idée de sa *personnalité*. C'est en effet là le sens des mots πρὸς τὸν θεόν, *avec Dieu*, qui ne seraient bien rendus, à ce qu'il nous paraît, ni par l'une, ni par l'autre des traductions récemment proposées : *vers Dieu* (Astié) ou *auprès de Dieu* (Bonnet, Arnaud, Rilliet). La première n'est pas française, la seconde n'est pas exacte. Celle-ci répondrait à l'expression toute différente παρὰ τῷ θεῷ (comp. παρὰ σοί, *auprès de toi*, XVII, 5). πρὸς exprime bien la *proximité*, mais en ajoutant à cette notion celle du rapprochement; il s'agit d'une relation active, de la communion sentie et personnelle. La vraie traduction serait : « La Parole était *en relation avec Dieu*, » et le mieux sera, par conséquent, de conserver l'ancienne forme : « La Parole était *avec Dieu*. » La plus simple explication de cette parole de Jean ressort de Gen. I, 26 : « *Faisons l'homme à notre image, et selon notre ressemblance.* » C'est à ce conseil intime, dans les profondeurs de l'être divin, que fait allusion cette seconde thèse de l'apôtre, comme la première se rapportait à Gen. I, 1. On peut s'étonner de trouver une préposition indiquant le mouvement (πρὸς avec l'accusatif, *vers*) en relation avec le verbe de repos *était*. Le même cas se représente

au v. 18 : ὁ ὢν εἰς τὸν κόσμον. On peut citer d'autres exemples d'une construction semblable dans nos évangiles. Cette forme doit exprimer ici un *état* dont l'essence est le *mouvement*, la relation, l'activité ; comp. l'emploi de πρὸς 2 Cor. V, 8 ; Gal. I, 18. On voit combien est inadmissible l'interprétation socinienne, soutenue par quelques théologiens modernes : « La Parole était éternellement *dans l'entendement* ou *dans le plan divin*. » L'expression de Jean n'est point propre à désigner une intuition divine. — L'objet du mouvement éternel du Logos est Dieu, ὁ θεός. Ce terme, surtout en grec, prouve que Dieu est Dieu d'une manière complète indépendamment du Logos, et qu'ainsi celui-ci ne saurait désigner la conscience que Dieu a de lui-même ou la raison divine. L'accus. τὸν θεόν montre Dieu correspondant activement à l'aspiration du Logos. Toute cette locution exprime, d'un côté, la subordination du Verbe, de l'autre, la pleine communion de Dieu avec lui.

Nous pouvons déjà constater ici l'insuffisance de l'explication du Logos proposée par Néander. Si cette expression : *la Parole*, ne renfermait que l'idée de révélation au dehors, Jean devrait attribuer au Logos un mouvement vers le monde plutôt que vers Dieu. Evidemment, dans la pensée de l'évangéliste, la tendance du Logos *ad extra*, telle qu'elle se manifestera dans les œuvres de la création et de l'illumination du monde (v. 3-5), repose sur une relation antérieure, essentielle, *ad intra*. Pour révéler Dieu, il faut le connaître ; pour le projeter au dehors, il faut s'être plongé dans son sein. La qualité de révélateur est donc subordonnée, dans le Logos lui-même, à une communion personnelle avec Dieu, dans laquelle il reçoit la révélation parfaite, primordiale, et où il puisera toutes ses révélations au monde. Il ne fait rayonner au dehors l'éclat divin, que parce qu'il en est rempli au dedans. Il contemple, avant de refléter ; il reçoit, avant de donner.

La distinction de personnes, si fortement accentuée par la seconde proposition, est résolue dans la troisième en une communauté d'essence : « *Et la Parole était Dieu.* » — Quoique placé en tête, *θεός*, *Dieu*, est certainement l'attribut. Le sujet de la proposition ne peut être que la Parole; car la question n'est pas, dans ce prologue, qui est Dieu, mais qui est la Parole. Si le mot Dieu est placé en tête de la phrase, c'est parce que cet attribut est le mot dans lequel s'exprime la gradation sur les propositions précédentes; comp. X, 33. — Jean ne dit pas *ὁ θεός* (comme lisent deux autorités); car il ferait par là rentrer dans le Logos la totalité de l'existence divine, ce qui identifierait le Logos et Dieu, et contredirait la proposition précédente. Il ne dit pas non plus *θεῖος* : « Le Logos était *divin*, » expression qui effacerait la limite entre Dieu et ce qui n'est pas Dieu, et contredirait le monothéisme. Le mot *θεός*, *Dieu*, employé comme attribut, exprime simplement la notion de genre. C'est un adjectif qui, tout en maintenant la distinction personnelle entre Dieu et le Logos, attribue à celui-ci tous les caractères de l'essence divine, en opposition à toute autre essence qu'on aurait pu lui prêter, soit angélique, soit humaine. La conjecture du socinien Crell : *θεὸς ἦν ὁ λόγος*, « la Parole appartenait à Dieu, » n'a aucun fondement critique et n'offre pas un sens raisonnable.

La troisième proposition du v. 1 était le terme de la gradation, et ce terme était si élevé qu'il ne pouvait être dépassé. Le fil se brise donc, et aucune particule logique ne rattache le v. 2 au v. 1. Avec cet être mystérieux et divin que Jean vient de trouver dans l'éternité, il se replace maintenant au seuil du temps, au commencement, pour passer de là à la création, comme transition à la Rédemption :

V. 2. « *Cette Parole-là était au commencement avec Dieu.* »

Le v. 2 combine les trois éléments des trois propositions du v. 1 en une seule : le pronom οὗτος, « cet être tel que je viens de le définir, cette Parole-Dieu, » reproduit la troisième proposition ; ἐν ἀρχῇ, *au commencement*, la première ; et πρὸς τὸν θεόν, *avec Dieu*, la seconde. Cette phrase complexe, en donnant pour principe à l'histoire l'être que saint Jean a découvert dans l'éternité, le montre revêtu de toute la richesse des attributs divins en vertu desquels il pourra accomplir les opérations divines qui lui seront attribuées dans la suite. Οὗτος, *celui-ci*, ne renferme donc nullement l'antithèse supposée par Meyer : « Celui-ci, et aucun autre être » (comp. *toutes choses*, v. 3), explication à laquelle est due sans doute la traduction malheureuse de M. Rilliet : « *C'est elle qui était au commencement*, etc. » Une telle opposition n'est motivée par rien. — Les mots : *était au commencement*, servent à le poser comme antérieur au fait de la création dont il doit être l'agent ; les mots : *auprès de Dieu*, rappellent le décret divin qu'il va exécuter. C'est ainsi que le v. 2, en résumant le v. 1, pose le fondement de tout ce qui est affirmé v. 3 et 4.

V. 3. « *Toutes choses ont pris naissance par elle, et pas une seule des choses qui existent* ¹ *n'a pris naissance sans elle.* » — Il y a dans l'idée de Parole la double notion d'intelligence et de volonté, par conséquent de sagesse et de force. C'est en vertu de ces attributs, élevés ici à toute la hauteur de la perfection divine, que la Parole peut remplir la fonction créatrice qui lui est attribuée v. 3. Tout, l'existence des choses et l'ordre qui les régit, procède d'elle. C'est là ce qui la lie si étroitement aux êtres créés,

¹ D et quelques Pères et gnostiques lisent οὐδεν au lieu de οὐδε εν. — Les gnostiques, Héracléon, Ptolémée et d'autres, les Pères alexandrins, Clém., Or., ainsi que C D L It. Vulg., ponctuent après εν et rapportent ο γεγονεν comme sujet à la phrase suivante.

à l'humanité en particulier, son œuvre privilégiée (v. 4), et ce qui prépare son incarnation et sa fonction rédemptrice (v. 14). — Πάντα, *toutes choses*, diffère de τὰ πάντα, *toutes les choses*, en ce que le second pourrait n'indiquer qu'une totalité spéciale et déterminée (2 Cor. V, 18), tandis que le premier est nécessairement illimité. — Le terme γίνεσθαι, *devenir*, indique le passage du néant à l'être et forme distinctement opposition au *était* des v. 1 et 2. Comp. l'antithèse toute semblable VIII, 58 : « *Avant qu'Abraham devint, je suis.* » C'est l'opposition des deux ordres temporel et éternel. — Le rôle du Logos est désigné par δι' *par*. Cette préposition ne rabaisse point la Parole au rang de simple instrument; elle est souvent appliquée à Dieu lui-même (Rom. XI, 36; Gal. I, 1; Hébr. II, 10). Mais elle limite son rôle de manière à laisser place à une relation de Dieu avec le monde, différente de celle du Logos. Cette relation n'est pas indiquée ici; mais elle est exprimée par saint Paul 1 Cor. VIII, 6, par les prépositions ἐκ, *de*, et εἰς, *pour* : « *Nous n'avons qu'un Dieu, le Père, de qui sont toutes choses, et nous sommes pour lui.* » Saint Paul ajoute en conformité parfaite avec notre passage : « *Et qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui (δι' οὗ) sont toutes choses, et nous sommes par lui (δι' αὐτοῦ).* » Tout être, pour arriver à l'existence, doit avoir passé par la pensée et la volonté du Logos. Mais lui-même puise tout dans le Père et rapporte tout au Père. Cette limitation du rôle de la Parole était déjà implicitement renfermée dans les mots : *avec Dieu* (v. 1 et 2). Dès qu'il y a communauté d'action, il y a distinction de rôle.

La seconde proposition du verset, en répétant la même chose sous forme négative, a pour but d'exclure toute exception. Les mots : *sans elle*, rappellent avec force la communauté entière, exprimée plus haut, entre Dieu et le

Logos, le « *faisons* » de la Genèse. — Plusieurs modernes, Lücke, Olshausen, de Wette, Baumlein, pensent que, par les mots : *pas une seule chose*, Jean veut écarter l'idée platonicienne de la matière éternelle (ἕξις). Mais 1^o la matière ne serait point un ἕν : elle est bien plutôt la condition indéterminée de toute existence particulière ; et 2^o la matière, dans le sens antique, n'est point un γέγονός, une *chose devenue* : la parole de Jean tomberait donc à faux. Il est bien plus arbitraire encore de prêter ici à l'apôtre, avec Scholten, la notion d'une matière éternelle dont le Logos aurait tiré le monde. Où trouver dans le texte une trace de cette idée ? — En général, l'apôtre ne philosophe point ; son but unique est de faire ressortir la grandeur suprême de l'être qui accomplira l'œuvre de notre rédemption ; celui qui est devenu notre Sauveur a été le divin associé de l'œuvre créatrice. Tout être, même le plus petit insecte et le moindre brin d'herbe ont pris naissance par son intermédiaire et portent la marque de son intelligence et de sa puissance. — Nous avons rapporté, dans la traduction, les mots ὁ γέγονεν, *ce qui existe*, à la proposition précédente et non à la phrase suivante. C'est l'interprétation régnante depuis Chrysostome. L'exégèse du v. 4 justifiera cette explication. C'est peut-être la tautologie apparente des mots ἐγένετο, *a pris naissance*, et ὁ γέγονεν, *ce qui existe*, qui a poussé les Pères les plus anciens à rapporter ces derniers mots au v. 4. Plusieurs interprètes modernes ne savent eux-mêmes expliquer ces mots que « comme une redondance particulière au style de Jean. » Mais cette fausse notion tombe dès que l'on comprend bien le rapport du parfait (présent) γέγονεν à l'aoriste (passé) ἐγένετο : « Il n'y a pas, dans toute cette création *qui existe là devant vous* (ὁ γέγονεν), un seul être qui *n'ait été formé* (ἐγένετο) par la Parole. » Nous ne voyons là ni redondance ni tautologie.

La Parole n'est pas seulement le principe qui fait passer les êtres du néant à l'existence, elle est aussi pour eux tous, une fois créés, la source de la vie :

V. 4. «*En elle il y avait¹ vie, et la vie était la lumière des hommes².*» — Les autorités qui lient ὁ γέγονεν, *ce qui existe*, au v. 4, entendent, soit : «Ce qui existe, était vie en elle,» soit : «Ce qui existe en elle, était vie.» Ces deux sens sont également inadmissibles, 1^o par une raison grammaticale : le parf. γέγονεν, se rapportant à une existence présente, ne s'accorde pas bien avec l'imparf. *était* ; c'est sans doute le sentiment de cette discordance, qui a amené la leçon ἐστὶ, *est*, que nous trouvons dans le *Sinait.* et le *Cantabr.*, leçon qu'accepte Tischendorf, mais qui est évidemment une correction ; 2^o par la raison plus décisive que ζῶν εἶναι, *être vie*, est une expression trop forte pour pouvoir être rapportée aux créatures. La vraie locution dans ce sens eût été ζῶν ἔχειν, *avoir vie en...* — Le sujet de *était* est donc le mot ζῶν, *vie*. Et comme ce mot n'a pas d'article et doit par conséquent être pris dans le sens le plus indéterminé, il convient de traduire, non comme on le fait généralement : «En elle était *la* vie,» mais comme nous l'avons fait : «En elle il y avait vie.» *Vie*, non pour la Parole elle-même — car la description de la Parole dans son essence est terminée, et cette idée nous ferait reculer avant le v. 3 — mais pour l'univers créé par elle. — Il y a gradation du *par elle*, v. 3, qui se rapportait à l'acte créateur, au *en elle* (v. 4). Cette dernière expression indique que le monde, après avoir passé du néant à l'être par la puissance de la Parole, continuait à puiser en elle les forces vivifiantes nécessaires à sa conservation et à son progrès. Après avoir été la racine

¹ N D It plerique Syreux lisent ἐστὶν au lieu de ἔν.

² B omet dans le texte τῶν ἀνθρώπων (suppléé en marge).

de l'arbre, le Logos en était encore la sève. — Le terme de *vie* est rapporté par Calvin et d'autres interprètes à la conservation physique des choses, dans le sens où saint Paul dit Act. XVII, 28 : « *C'est en Dieu que nous avons la vie, le mouvement et l'être.* » D'autres, comme Lampe, Hengstenberg, etc., l'appliquent à la vie spirituelle, éternelle. Cette distinction ne nous paraît pas applicable à ce passage ; ζωή, *vie*, désigne ici l'existence dans son état complet de prospérité, dans son épanouissement normal. Or, pour certains êtres, le développement normal de l'existence se borne à la vie physique ; pour d'autres, il s'élève jusqu'à la vie intellectuelle et morale ; ces derniers peuvent même devenir capables de recevoir la vie surnaturelle ou éternelle. « Dans l'union à la Parole créatrice, il y avait, veut dire Jean, *vie, pleine vie, développement parfait de l'existence, pour chaque être selon sa mesure et par conséquent aussi pour tout l'ensemble.* » Cette idée de *vie* forme avec celle de *création* (v. 3) une gradation correspondante à celle que nous avons observée entre *en elle* (v. 4) et *par elle* (v. 3).

L'imparf. *était* se rapporte-t-il à une période réelle de l'histoire, et à laquelle ? Brückner, Hengstenberg n'y voient que l'expression d'une possibilité idéale. Le premier : Si l'homme eût persisté dans l'union à la Parole, la Parole *eût été* sa vie. Le second : La Parole seule *pouvait* donner la vie, de sorte que, jusqu'à la venue du Christ, l'accès à la vie spirituelle était fermé à la créature. Sans doute, cette interprétation n'est pas entièrement dénuée de vérité ; c'est bien la relation idéale entre la Parole et l'humanité, qui est décrite dans ce verset. Mais, si cette relation n'eût pas eu au moins un commencement de réalisation, Jean ne pourrait s'exprimer comme il le fait ici. Ce sens purement hypothétique ne saurait s'accorder ni avec la significa-

tion de l'imparfait, qui désigne un moment réel d'une durée indéfinie, ni avec le caractère historique de tous les verbes précédents. Ces mots se rapportent donc nécessairement, dans la pensée de Jean, à une période réelle de l'histoire. Or, en vertu de la liaison du v. 4 au v. 3, cette période ne peut être que celle qui succéda immédiatement à l'acte de la création. Il s'agit donc de ce premier moment d'épanouissement durant lequel la Parole, ne rencontrant encore aucun obstacle dans l'univers, pouvait le féconder en lui communiquant, selon la capacité de chacun des êtres qui le composaient, la richesse de sa propre vie. Ce magnifique point de départ d'un développement promptement interrompu, révélait l'état de droit, la relation d'essence.

L'état normal, décrit dans la première proposition, trouvait sa plus haute expression dans l'être qui était le chef-d'œuvre de la création, l'homme. Chez cette créature privilégiée, faite à l'image de la Parole elle-même, la *vie* s'épanouissait sous forme de *lumière*. — Le mot *lumière* désigne, selon Calvin et d'autres, l'*intelligence*, ce trait qui distingue l'homme des animaux; selon Hengstenberg, au contraire, c'est le *salut*; d'après Luthardt, ce serait la *sainteté*. Le premier sens ne répond pas à la plénitude du langage de Jean; quand il dit : « *Dieu est lumière* » (1 Jean I, 5), il ne veut certainement pas dire : « *Dieu est raison*. » Le *salut* a sans doute bien souvent dans l'Écriture la lumière pour emblème; mais ce sens ne convient pas non plus : car il conduirait ici à une tautologie complète avec le terme de *vie*. Le sens de *sainteté* est également défectueux, parce qu'il est impossible d'écarter du terme de lumière l'élément de la connaissance. Ce mot profond nous paraît désigner, dans la langue de Jean, l'intelligence du bien moral, ou le bien moral parfaitement conscient de lui-même dans les êtres vivants qui le réalisent. Le mot de

vérité, dans saint Jean, exprime la même chose, sans figure. La lumière, ainsi comprise, n'est accessible sur la terre qu'à l'homme, le seul être doué de l'organe interne nécessaire pour percevoir le bien moral. Cet organe, c'est le sens primitivement unique, actuellement divisé, que nous appelons conscience et raison.

Cette lumière n'émanait pas directement de la Parole : elle provenait de la vie, de cette vie que l'homme puisait dans la Parole. C'est que, comme la vue corporelle n'est qu'une des fonctions de la vie physique, ainsi, dans l'état normal, la lumière spirituelle est une émanation de la vie morale. Le Logos est la lumière ; mais c'est par l'intermédiaire de la vie qu'il devrait l'être toujours ; c'est précisément cette relation que rétablit l'Évangile. Nous retrouvons, par la nouvelle création en Jésus-Christ, une lumière interne, qui jaillit de la vie, et qui gage en clarté à mesure que la vie morale croît en intensité. Cette idée est énergiquement exprimée par l'article *ἡ, la*, que Jean introduit dans le second membre devant le mot *vie*. Dans la communion avec la Parole il y avait vie, existence normale, pour le monde, et de cette vie universelle jaillissait chez l'homme (l'être lumineux par vocation) la lumière. Le Seigneur n'a pas dit autre chose quand il a désigné le cœur pur comme l'organé qui perçoit Dieu (Matth. V, 8).

Dans un pareil contexte, n'est-il pas naturel, quoi qu'en dise Meyer, de voir dans ces deux mots : *vie* et *lumière*, et dans la relation que Jean établit entre eux, une réminiscence de l'arbre de vie et de celui de la connaissance ? Après avoir mangé du premier, l'homme aurait été appelé à se nourrir du second. Jean nous initie à la véritable essence de ces faits primordiaux et mystérieux, et donne en quelque sorte, dans ce verset, la philosophie du paradis. — Quelques interprètes ont appliqué le v. 4 à l'action du

Logos au sein du peuple théocratique par le moyen de la prophétie. Mais les mots *τῶν ἀνθρώπων*, *des hommes*, réclament une application universelle, humanitaire, de ce passage. — Les deux imparfaits *était*, en plaçant dans le passé et, en quelque mesure, dans la sphère idéale, la communication vivifiante et lumineuse du Logos, font déjà pressentir que la réalité présente ne répond plus à cette relation normale. C'est ce qui ressort plus clairement encore du v. 5, qui forme la transition entre la section précédente et la suivante. Celle-ci traite de l'*incrédulité* de l'humanité envers le Logos qui se révèle à elle.

DEUXIÈME SECTION

V. 5-11.

L'incrédulité.

Le fait de l'incrédulité est indiqué sommairement, v. 5. Puis Jean rappelle la précaution extraordinaire que Dieu avait employée pour le prévenir, l'envoi du précurseur, v. 6-8. Enfin, il décrit le fait lui-même, de manière à en dévoiler l'énormité, v. 9-11.

V. 5. « *Et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont¹ point saisie.* » — Que s'est-il donc passé? Quelle est la révolution morale qu'impliquent la transition du v. 4 au v. 5 et surtout ce terme de *ténèbres*? Toute obscurité ne semblait-elle pas exclue à jamais par ce qui est raconté au v. 4? Il est évident que Jean suppose ici chez ses lecteurs la connaissance du fait de la chute, par lequel

¹ B et cinq Mnn. lisent *αὐτον* au lieu de *αὐτο*.

a été rompu le lien organique entre le Logos et l'humanité, décrit dans le v. précédent. Comme dans les v. 1-3 il avait fait allusion à Gen. I, et dans le v. 4 à Gen. II, il pense ici au récit renfermé Gen. III; et il parle de l'humanité telle que l'a faite l'invasion du péché.

C'est là le sens de cette expression : *les ténèbres*. A la suite du v. 4, ce terme ne peut évidemment pas désigner un règne du mal coéternel à celui du bien, comme le prétendent les critiques qui à tout prix veulent faire de l'auteur un philosophe dualiste. Un tel système d'ailleurs ne s'accorderait point avec cette expression tout à fait universaliste du v. 7 : « Afin que *tous* crussent par lui. » — L'expression : *les ténèbres*, v. 5, désigne donc l'humanité, dès le moment où la relation décrite v. 4 a été altérée. La vraie lumière morale a disparu chez elle avec la vie, et la vie avec l'introduction du péché. Dès que cette condition vitale : « *en elle* (la Parole), » n'existe plus, l'humanité (*les hommes*, v. 4) devient semblable à un sarment séparé du cep et par conséquent privé de sève. Au lieu de l'intelligence croissante du vrai et du bien qui résulte de la communion de vie avec le Logos, apparaissent ces vains fantômes qu'enfantent les passions et qu'entretient une imagination dominée par le mal. Comp. Rom. 1, 21. 22. Ils remplacent les pures et saintes intuitions dont la vie spirituelle émanant de Dieu remplissait le cœur de l'homme innocent. Cependant, dit Jean, au sein même de cette humanité livrée à l'obscurcissement moral luit la Parole. Mais quel est le fait auquel se rapporte le verbe φαίνει, *luit*? On a donné deux réponses très-différentes à cette question. D'après celle que nous avons adoptée dans la première édition de cet ouvrage, Jean parlerait ici de cette révélation intérieure, dont le Logos a continué à éclairer l'humanité dès le moment de sa chute jusqu'à la venue de Jésus-Christ.

Ce n'est plus, sans doute, comme au v. 4, une lumière émanant de la vie. C'est le Logos lui-même faisant un premier acte extraordinaire de miséricorde envers l'humanité pécheresse, afin de faire rayonner encore dans le cœur de chacun de ses membres l'idéal du bon, du juste et du saint, *la loi gravée dans le cœur*, comme dit Paul Rom. II, 14. 15. Dans cette explication, la proposition suivante : « *Et les ténèbres ne l'ont point saisie,* » se rapporterait à l'aveuglement de l'humanité déchue qui ne s'est point soumise à cette lumière intérieure, mais s'est plongée dans la nuit de plus en plus épaisse du paganisme. Pendant ces longs siècles, il ne s'est pas trouvé un individu qui, à quelque degré, n'ait étouffé en lui la révélation innée qui procédait du Logos ¹. En faveur de cette explication on peut alléguer le présent φαίνει, *luit*, qui indique un état permanent, une continuité; puis la relation si naturelle qu'elle établit entre le v. 5 et le v. 4; enfin le parallélisme de l'idée ici exprimée avec la première et peut-être la troisième proposition du v. 10 : « Elle (la Parole) *était dans le monde... et le monde ne l'a point connue.* »

Néanmoins, une étude toujours renouvelée de la question nous a conduit à abandonner cette explication et à préférer celle qui rapporte le φαίνει, *luit*, à l'apparition historique de Jésus-Christ, et la parole : « *Les ténèbres ne l'ont point saisie,* » au rejet de l'Évangile par la majorité de l'humanité éloignée de Dieu, particulièrement par la masse de la nation israélite. Les raisons principales en faveur de ce second sens me paraissent être les suivantes : 1. L'*asyndeton* ² si remarquable entre les v. 5 et 6. Cette forme

¹ On connaît la théorie du fameux λόγος σπερματικός, qui était le fondement de l'apologétique de l'école d'Alexandrie. Nous aurions ici le principal *dictum probans* de ce dogme.

² On appelle ainsi l'omission de toute particule indiquant la relation

indique toujours chez l'écrivain une émotion assez forte pour rompre l'enchaînement extérieur du discours; elle trahit ainsi une profonde liaison de sentiment. Le fait mentionné v. 6 doit par conséquent être en rapport très-intime avec l'idée générale exprimée au v. 5. Or il n'y a aucune connexion entre le rejet de la révélation intérieure du Logos durant les temps du paganisme et la venue de Jean-Baptiste, tandis qu'il y en a une très-étroite entre cette venue et le rejet de la lumière apparue en Jésus-Christ. Cette première raison nous paraîtrait à elle seule décisive. 2. La parole de Jésus dans l'entretien avec Nicodème III, 19. 20 : « *La lumière est venue dans le monde, et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises...* » n'est-elle pas le vrai commentaire du v. 5 du prologue? Or le sens de cette déclaration de Jésus n'est pas douteux. 3. Le parallèle 1 Jean II, 8 : « *Les ténèbres passent et la vraie lumière luit déjà,* » nous présente le même verbe au même temps (*φαίνει, luit*) appliqué à l'apparition historique de Jésus et à la prédication de l'Evangile. — D'après cela, le v. 5 doit être envisagé comme le sommaire de tout ce qui suit jusqu'au v. 11; et le v. 6 comme ouvrant le développement du contenu de ce sommaire. Ainsi se motive parfaitement l'*asyndeton* entre v. 5 et 6. — Quant à la liaison du v. 5, ainsi compris, avec le v. 4, elle ne doit pas être cherchée dans ce qui s'est passé du côté de l'homme, puisque à ce point de vue tout l'intervalle entre le paradis et la Rédemption sépare ces deux versets. Elle doit être placée dans la personne et le rôle du Logos, qui, apparaissant en Jésus comme la lumière révélatrice pour le monde plongé dans

logique entre deux propositions qui se suivent. La langue grecque possède une telle richesse de particules de ce genre qu'une pareille omission est toujours significative.

la nuit du péché (v. 5), remplit ainsi le rôle qui répond à son essence et à sa relation primordiale avec les hommes (v. 4). — Du reste l'idée d'une relation d'essence entre le Logos et chaque âme humaine n'est point perdue par le fait de cette explication. Elle reste comme le fondement du v. 4 et se retrouvera réellement au v. 10. — L'expression : « *Les ténèbres ne l'ont point saisie,* » peut paraître trop absolue. Mais comp. III, 11, 19 et 32 : « *Vous ne recevez pas notre témoignage :* » « *les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière :* » « *personne ne reçoit son témoignage.* » Toutes ces déclarations ne signalent que le fait général ; et dans la pensée de ceux qui parlent ainsi, elles excluent si peu les exceptions individuelles que celles-ci sont immédiatement signalées (v. 15, 18, 21, 33). Il en est de même dans le prologue ; comp. v. 12-13 et 16. — Ne serait-ce point l'exagération apparente de cette expression (v. 5) qui a engagé quelques Pères (Origène, Chrysostome) à donner au mot *καταλαμβάνειν* un sens défavorable : *retenir, comprimer* : « Les ténèbres n'ont pu étouffer cette lumière. » En tout cas ce sens est inadmissible. Le terme propre pour exprimer cette idée eût été celui de *κατέχευ* (Rom. I, 18). Le mot *καταλαμβάνειν*, *mettre la main sur*, se dit de l'apercception distincte d'une idée ou d'un fait. Comp. Act. X, 34 ; Eph. III, 18. Ce sens le plus ordinaire est ici le seul naturel ; comp. les parallèles : « *ne l'a pas connu,* » « *ne l'ont pas reçu,* » v. 10 et 11. — Au lieu de la copule *καί, et*, il semble qu'il devrait y avoir entre les deux propositions du v. 5 la particule adversative *δέ, mais*. Ce n'est là qu'une apparence. L'auteur ne veut pas signaler un contraste. L'œuvre de la Parole continue sa marche indépendamment de la résistance humaine (comp. *Introd.* I, p. 232).

Meyer essaye de réunir les deux interprétations prin-

cipales de ce passage, et d'appliquer notre verset à l'action révélatrice du Logos et *avant* et *depuis* son incarnation. Cette combinaison de deux idées si hétérogènes et en même temps si considérables, est impossible. On ne peut réunir sous une même expression (φαίνει) la révélation intérieure du Logos dans l'âme humaine et son apparition sur le théâtre de l'histoire ; ni non plus sous l'expression unique : οὐ κατέλαβεν, *n'a pas saisi*, le rejet de la première et celui de la seconde révélation. Il faut choisir. — Comment s'est accompli le rejet de la lumière révélatrice qui luit en Jésus? Jean répond à cette question jusqu'au v. 11. La tendance du passage est de faire ressortir toute la gravité de ce fait.

V. 6. « *Un homme parut, envoyé de la part de Dieu: son nom était Jean.* » — L'envoi de ce précurseur, divinement accrédité, semblait devoir rendre impossible l'incrédulité envers le Logos qui allait le suivre. — Le terme ἐγένετο, *devint, parut*, indique une apparition historique ; il fait ainsi contraste — est-ce intentionnellement? — avec les verbes ἦν, *était*, qui désignaient l'existence éternelle de la Parole. Il en est de même du mot ἄνθρωπος, *un homme*, qui fait antithèse au divin sujet, seul mis en scène jusqu'à présent. La forme analytique ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος, n'est point une simple périphrase de ἀπεσταλτή, comme le pensait Chrysostome. L'apparition d'un être tel que Jean a déjà une importance propre, qui est naturellement rehaussée par celle de sa *mission*. — Sur le terme d'*envoyé* comp. III, 28 : « Parce que je suis *envoyé* devant lui, » et Malach. III, 1, d'où cette expression paraît être tirée. — Le nom de *Jean* (*Dieu fait grâce*) annonçait déjà l'ère qui allait s'ouvrir. Mais ce n'est pas par cette raison que l'évangéliste le rappelle ici. C'est comme s'il disait simplement : « Celui dont je vous parle, est l'homme que vous connaissez tous sous le nom de Jean. »

Il est remarquable que notre évangéliste emploie tout court le nom de Jean, sans ajouter l'épithète de *Baptiste*, qui était devenue inséparable de ce nom, comme on le voit par les synoptiques et même par l'historien juif Josèphe¹. Meyer (Intr. p. 31) ne conclut-il pas avec raison de cette omission que l'auteur de notre évangile doit avoir connu le précurseur autrement que par la tradition? Sans cela il l'eût certainement désigné en employant la dénomination complète reçue dans l'Eglise. Si au contraire il l'a connu avant que la voix publique lui eût appliqué ce surnom, il est bien naturel qu'il le désigne brièvement comme il le fait ici. De plus, Credner a fait observer que, le titre de Baptiste servant dans l'Eglise à distinguer le précurseur d'un autre Jean non moins célèbre, l'évangéliste, s'il était cet autre Jean, a dû éviter d'employer ce titre pour ne pas attirer indirectement l'attention sur sa propre personne. — Après avoir introduit ce personnage, l'auteur décrit son rôle :

V. 7. « *Celui-ci vint comme témoin, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui.* » — Le pronom οὗτος, *celui-ci*, résume toutes les données du v. précédent, comme le οὗτος du v. 2 résumait toutes celles du v. 1. Le verbe ἦλθε, *vint*, diffère du verbe ἐγένετο, *parut*, v. 6, en ce que celui-ci s'appliquait à la naissance de Jean, tandis que celui-là désigne son entrée dans l'activité publique. — Ce rôle de *témoin* a, aux yeux de l'évangéliste, une telle importance qu'il le présente sous deux formes; une première fois sans régime : *comme témoin*, ou (plus littéralement) *en témoignage*; la seconde fois en indiquant l'objet du témoignage. La première expression

¹ « Jean surnommé le Baptiste. » *Antiq.* XVIII, 3, 2 (voir *Introd.* I, p. 314).

fait ressortir la *qualité* de témoin en elle-même, par opposition au personnage plus éminent qui suivra. La seconde complète la notion de son témoignage.

Cette idée du *témoignage* est l'une des notions fondamentales de notre évangile. Elle est inséparable et corrélative de celle de *foi*. Le témoignage se rend en vue de la foi, et la foi n'est possible qu'en vertu du témoignage. Il n'y a de foi digne de ce nom que celle qui s'attache à un témoignage divin, rendu soit en acte soit en parole. Le témoignage ressemble au tronc vigoureux du chêne; la foi, à la faible tige qui embrasse ce tronc et en fait son point d'appui. — Mais la lumière avait-elle besoin d'être attestée, signalée, démontrée? Le soleil ne se prouve-t-il pas lui-même? Si la Parole était apparue ici-bas dans la splendeur qui lui est propre (*la forme de Dieu*, Philip. II, 6), l'envoi d'un témoin n'eût pas été nécessaire. Mais elle devait apparaître enveloppée d'un voile épais (*la chair*, v. 14). Dans l'état d'aveuglement où le péché a plongé l'homme, il ne pouvait la discerner sous cette forme qu'au moyen d'un témoignage. « Pour rendre témoignage à la lumière, dit Jean, *afin que tous crussent par lui*; » évidemment à Christ par Jean-Baptiste; et non à Dieu par Christ (Grotius, Ewald, etc.). Il s'agit dans ce verset non du rôle de Christ, mais de celui de Jean. — Quand plusieurs critiques modernes accusent notre auteur de statuer, de concert avec les gnostiques, deux espèces d'hommes, de natures, d'origines et de destinations opposées, les psychiques et les pneumatiques, ils semblent oublier ces mots : « *afin que tous crussent par lui*. » — Comme au v. 3, Jean avait ajouté à l'affirmation la négation, pour écarter expressément toute notion contraire à la vérité affirmée, il le fait également ici :

V. 8. « *Ce n'était pas lui qui était la lumière : mais il était là pour rendre témoignage à la lumière.* » — L'ac-

cent n'est point, comme le pense Meyer, sur l'idée verbale : « Il *n'était* pas la lumière, mais seulement témoin. » L'accent est sur le sujet (Luthardt) : « Ce n'était pas *lui* qui était la lumière ; mais c'était un autre (v. 9). » De là le choix du pronom ἐκεῖνος, substitué au pronom αὐτός du v. 7. Ce dernier n'a qu'une valeur affirmative. Le premier a toujours chez Jean quelque chose de plus fortement accentué et même d'exclusif. — Le ἵνα, *afin que*, dépendrait, selon Meyer, d'un ἦλθε (vint), sous-entendu, ou serait même, d'après Luthardt, indépendant de tout verbe, comme souvent chez Jean (IX, 3 ; XIII, 18 ; XV, 25). Mais l'indépendance ne peut être jamais qu'apparente ; il faut pourtant qu'un but dépende d'une action. Et s'il est peu naturel d'aller chercher bien loin le verbe ἦλθε, *vint* (Meyer), rien n'empêche d'employer le verbe ἦν, *était*, en en renforçant un peu le sens : « était là » (*aderat*), et d'en faire le point d'appui du *afin que*.

Il ne me semble guère admissible que dans ce verset Jean veuille uniquement donner essor au sentiment qu'il éprouvait de la supériorité absolue de Jésus sur Jean-Baptiste (Meyer, Hengstenberg). La forme négative si accentuée du v. 8, et les passages analogues I, 20 ; III, 25 et suiv., comparés avec Act. XIII, 25 et avec le fait remarquable raconté Act. XIX, 3-4, font supposer une intention polémique contre des gens qui attribuaient au précurseur la dignité de Messie. (Comp. *Introduction*, I, p. 359) :

Le témoignage de Jean devait ouvrir à tous l'accès à la foi, et rendre l'incrédulité impossible. Et pourtant l'impossible s'est réalisé, et même sous la forme la plus monstrueuse. C'est ce qui est développé dans les v. 9-11.

V. 9. « Cette lumière était la véritable qui éclaire tout homme, en venant au monde. » — Ce verset peut se construire de trois manières principales : ou l'on isole le

verbe ἦν, *était*, du participe ἐρχόμενον, *venant*, en rapportant celui-ci à παντες ἄνθρωποι, *tout homme*; ou on lie étroitement ce participe au verbe *était* (*était venant* = *venait*); ou l'on fait de ce participe une apposition explicative de l'une des dépendances de *était*.

Dans la première construction, on peut faire de τὸ φῶς, *la lumière*, le sujet de *était*. « La lumière véritable qui éclaire tout homme venant au monde, était là » (ἦν). C'est-à-dire qu'au moment où Jean annonçait Jésus, la lumière (en Jésus) était déjà là présente. C'est le sens de Meyer. Mais 1. Quelle serait l'importance si grande du fait ainsi signalé? Et 2. Comment ne pas trouver oiseuse dans un tel contexte l'appendice *venant au monde* ajouté à *tout homme*? Enfin 3. Ce sens spécial de ἦν, *était là*, n'est point motivé dans cette phrase où le verbe *être* est immédiatement suivi de son attribut naturel. — En admettant ce premier mode de construction, j'avais été conduit dans la première édition à un sens un peu différent. Empruntant le sujet de la phrase au verset précédent, je traduais ainsi : « Cette lumière (à laquelle Jean rendait témoignage, v. 8) était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant au monde. » C'était de nouveau l'idée de cette révélation intérieure dont le Logos illumine chaque conscience humaine, telle que je la trouvais au v. 5. Dans ce sens, l'appendice *venant au monde* n'était nullement oiseux. Le sens était : tout homme reçoit cette lumière comme sa dot originaire, *au moment même où il entre dans la vie*. Les raisons qui me font renoncer à cette construction et à ce sens sont : 1. L'antithèse frappante entre ces mots : « *venant au monde*, » v. 9, et : « *était dans le monde*, » v. 10. L'écrivain veut faire ressortir ce contraste : La Parole venait dans le monde, et pourtant elle y était déjà présente ! Après cela la reprise du fait de la *venue* (ἦλθε), v. 11, est très-naturelle. 2. Le sens ordinaire et en

quelque sorte technique des mots *venir dans le monde*, appliqués à l'apparition du Christ; III, 19 : « *La lumière est venue dans le monde.* » VI, 14 : « *C'est vraiment le prophète qui vient au monde* (ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον), » etc. — Avec la seconde construction différents sens ont été essayés : « *La lumière était venant,* » c'est-à-dire arrivait précisément à ce moment-là, ou était sur le point de paraître (allusion au prochain ministère de Jésus), ou : devait infailliblement paraître d'après le décret divin. Mais l'inconvénient de toutes ces explications, qui font de *venant* l'attribut de *était*, est de mettre l'accent sur ce participe *venant au monde*, qui est secondaire comparativement à l'attribut principal : *la lumière véritable*, dans lequel ressort le contraste entre Jean, le simple témoin, la lumière préparatoire, et la Parole, la lumière essentielle. — C'est là ce qui doit conduire à une troisième construction. Le sujet doit se tirer du v. 8 : « *Cette lumière, en faveur de laquelle Jean témoignait.* » L'attribut de ἦν, *était*, est tout naturellement dans ce cas : τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, *la lumière véritable*. On pourrait après cela faire des mots : *venant au monde*, l'apposition de l'attribut, *la lumière*; apposition parallèle à la proposition incidente, dans ce sens : « *La lumière véritable qui éclaire tout homme et qui venait au monde.* » Et les mots : *qui éclaire tout homme*, pourraient encore se rapporter à l'illumination intérieure du Logos. Mais il est plus naturel de faire porter le participe *venant* sur le verbe de la proposition incidente φωτίζει, *éclaire*, dans le sens d'un gérondif latin : « *qui éclaire tout homme, en venant* (elle-même) *au monde.* » Dans ce cas l'illumination de tous les hommes par la Parole ne peut s'appliquer qu'à l'universalité de la prédication évangélique, par l'apparition historique du Christ annoncée successivement à toute âme humaine. Comp. le *tous*, v. 7. C'est là le sens auquel nous

croyons devoir nous arrêter. — Mais que l'on applique cette parole à la révélation interne du Logos ou à son apparition historique, elle proclame dans les deux cas un universalisme incompatible avec le dualisme que l'école de Tubingue impute à l'évangéliste.

Le terme ἀληθινός, *véritable*, est un des termes de prédilection du style johannique. Il signifie chez Jean comme chez les écrivains classiques (voir Meyer), non le *vrai* en opposition au *faux*, mais la réalisation véritable (parfaite) de l'idée (ici : la lumière essentielle, absolue), en opposition à toutes ses apparitions imparfaites (comme, dans ce cas, le précurseur et les autres messagers divins que le monde avait contemplés jusqu'à Jésus-Christ).

Mais il ne faudrait pas croire que le Logos qui entre dans le monde y arrive en étranger. De profondes et intimes relations avec lui avaient précédé son apparition historique :

V. 10. « *Elle était dans le monde, et le monde avait été fait par elle; et le monde ne l'a point connue.* » — La première proposition fait contraste avec les derniers mots du v. 9 : « Cette lumière qui vient dans le monde, elle y était déjà. » C'est ici la reproduction de l'idée du v. 4. Lors même que le péché de l'homme a porté atteinte aux relations de la Parole avec le monde, il ne l'en a point bannie. C'est toujours *en elle* que toutes choses ont « la vie, le mouvement et l'être. » On comprend à peine comment des interprètes, tels que de Wette, Meyer, Astié, ont pu rapporter ces mots : *Elle était dans le monde*, à la présence de Jésus en Israël au moment où prêchait le précurseur, et la dernière proposition : *Le monde ne l'a point connue*, à l'ignorance où était le peuple, à ce moment-là, de la présence du Messie (comp. v. 26 : *Il y en a un au milieu de vous que vous ne connaissez pas.*) Quelle proportion y a-t-il donc entre un fait de si peu d'importance et

l'idée de la proposition suivante, où le Logos est présenté comme le créateur du monde ! Cette parole : *Et le monde avait été fait par elle*, imprime nécessairement à la proposition qui précède et à celle qui suit un caractère de grandeur et de sublimité, incompatible avec un fait si accidentel. Si au contraire les mots : *Elle était dans le monde*, se rapportent à la présence invisible et universelle du Logos avant son incarnation, on comprend aisément la relation de cette idée avec la suivante : *Et le monde avait été fait par elle*. Cette seconde proposition rappelle le v. 3, comme la première le v. 4. Elles forment l'une et l'autre un contraste saisissant avec la troisième, qui reproduit l'idée du v. 5.

Quelqu'intimes que fussent les relations antérieures de cette lumière véritable avec le monde qu'elle venait éclairer, *le monde ne l'a point connue*. Il avait été créé par elle, elle le remplissait, comme l'esprit de l'artiste remplit son œuvre ; et néanmoins, quand elle est venue, il ne l'a point reconnue. — Le *καί*, *et*, qui lie la troisième proposition aux deux autres, exprime sans doute un contraste, mais en lui donnant le caractère d'un progrès. L'œuvre du Logos continue ; rien ne trouble sa marche ; comp. le *et* semblable du v. 5. — Remarquons ici pour la première fois une particularité du style de l'évangéliste. Il aime la construction *paratactique* (par voie de juxtaposition) si familière aux Hébreux, et la substitue à l'emboîtement syntactique des propositions qui répond au génie de la langue grecque. Au lieu de dire : « Elle était... *et* le monde... *et* le monde... » un écrivain d'origine grecque se fût exprimé ainsi : « *Quoi-qu'elle fût... et que* le monde eût été... le monde ne l'a point connue. » — Les mots : *ὅτι ἔγνω*, *ne l'a point connue*, mis en relation avec la première proposition, pourraient certainement, malgré notre interprétation du v. 5, se rappor-

ter à l'ignorance du monde en général à l'égard de la révélation interne du Logos antérieure à sa venue en chair; comp. I Cor. I, 21 : « Puisque le monde n'a pas connu Dieu dans sa sagesse... » et Rom. I, 19-21. L'incrédulité des Juifs, v. 11, se détacherait comme un fait exceptionnel sur ce fond général de l'aveuglement humain. Il faudrait traduire dans ce cas : « *ne l'avait pas connue.* » Cependant si Paul a le droit de reprocher aux païens de n'avoir pas connu *Dieu*, pourrait-on leur reprocher de n'avoir pas discerné le *Logos*? Il est donc plus naturel d'appliquer le *n'a pas connu* du v. 10 au même fait auquel nous avons rapporté le *n'ont pas saisi* du v. 5, au rejet de la lumière apparue en Christ sur la scène de l'histoire. Le terme de *καταλαμβάνειν*, saisir, v. 5, convenait au Logos, envisagé comme *principe* lumineux (*ἄνθρωπος*, neutre); celui de *γνωσκειν*, discerner, v. 10, s'applique mieux au Logos envisagé, ainsi qu'il l'est ici, comme *personne* (*ἄνθρωπος*, masculin). On saisit un principe; on discerne un personnage. — Le *κόσμος*, le monde, est ici l'humanité aveuglée par le péché, les ténèbres du v. 5.

On voit que notre v. 10 résume v. 3-5, en vue de préparer le tableau de la catastrophe finale, v. 11. Dans ce dernier verset est indiqué plus expressément l'agent par lequel le monde pécheur a consommé cet acte fatal :

V. 11. « *Elle est venue dans sa demeure, et les siens ne l'ont point accueillie.* » — Si on appliquait le : *n'a point connu*, du v. 10, au rejet de l'illumination interne du Logos, ce v. 11 serait une gradation sur la troisième proposition du v. 10 : « Il y a eu quelque chose de plus fort encore! » Mais il vaut mieux — et c'est le sens naturel de l'*asyndeton* entre v. 10 et 11 — voir dans ce dernier verset une répétition plus accentuée du même fait signalé dans le précédent. L'expression passe de la forme abstraite à la

forme complètement historique et concrète ; et cela afin de faire ressortir toute l'énormité du fait. — Le terme ἦλθε, *est venu*, indique une apparition extérieure, en opposition au *était* du v. 10, qui n'exprimait qu'une présence invisible. Ce *est venu* se rattache au ἐρχόμενον, *en venant au monde*, du v. 9. — Τὰ ἱδία, littéralement : *son chez-lui* (comp. XIX, 27). Avant de venir ici-bas, le Logos s'y était préparé une demeure qui lui appartient en propre et qui devait être comme sa porte d'entrée dans le monde. Comp. Ex. XIX, 5 où Jéhovah dit aux Juifs : « *Vous serez ma propriété entre tous les peuples*, » et Ps. CXXXV, 4 : « *L'Eternel s'est choisi Jacob*. » Malachie avait dit de Jéhovah, en décrivant sa suprême apparition, son avènement messianique : « *Et aussitôt le Seigneur que vous cherchez, entrera dans son temple ; voici, il vient* » (III, 1). — Mais cette porte lui a été fermée, et par ceux-là mêmes qui devaient la lui ouvrir : οἱ ἱδίοι, *les siens*, ses serviteurs, les habitants de sa maison qu'il y avait lui-même établis. Τὰ ἱδία, *sa demeure*, c'était Canaan avec toute l'institution théocratique ; οἱ ἱδίοι, *les siens*, ce sont les membres de la nation israélite. C'est ainsi que Paul les appelle également οἰκεῖοι, *gens de la maison, domestici, familiares*, en opposition aux ξένοι et παροικοι, *étrangers et habitants en passage*, termes par lesquels il désigne les païens (Eph. II, 19). Jamais, semble-t-il, les Juifs n'avaient mieux mérité de la part de Jéhovah ce titre d'honneur qu'au moment où Jésus parut. Leur zèle monothéiste et leur aversion pour l'idolâtrie avaient atteint à cette époque le point culminant. La nation en général semblait former une communauté messianique toute disposée à recevoir « celui qui devait venir, » comme une fiancée accueille son fiancé. — Le terme παραλαμβάνειν, *recevoir chez soi*, exprime parfaitement la nature de cet accueil auquel le Messie avait droit de s'at-

tendre. Ce devait être une reconnaissance nationale, solennelle, officielle, de la nation tout entière acclamant son Messie et rendant hommage à son Dieu. Si le gîte préparé se fût ouvert de la sorte, il devenait aussitôt le point de départ de la conquête du monde (Ps. CX, 2. 3). Au lieu de cela, un fait inouï s'est accompli. Agamemnon rentrant dans son palais après dix années d'absence et tombant sous les coups de son épouse infidèle, voilà l'événement tragique par excellence dans l'histoire païenne. Mais qu'est-ce que ce forfait en comparaison de la tragédie théocratique ? Le Dieu invoqué par la nation paraît dans son temple, et il est crucifié par ses propres adorateurs. — Remarquez la différence finement nuancée entre les deux composés καταλαμβάνειν, *saisir*, v. 5, qui convenait à *la lumière* en tant que principe, et παραλαμβάνειν, *accueillir*, qui est le terme propre quand il s'agit du maître de la maison. — Sur le καί, *et*, même observation qu'aux v. 5 et 10. On sent que le cœur de l'écrivain contemple aujourd'hui avec calme le poignant contraste renfermé dans les deux propositions de ce verset.

Deux explications opposées à celle que nous venons de développer ont été présentées. Quelques interprètes, Lange, par exemple, rapportent, dans ce verset, la venue de la Parole aux apparitions de Jehovah et aux révélations prophétiques dans l'Ancien Testament. D'autres, par exemple M. Reuss, appliquent, comme nous, ces mots : *elle est venue*, à l'apparition historique de Jésus-Christ ; mais, selon eux, les ἴδιοι désignent, non les Juifs, mais « les hommes en général, comme créatures du Verbe préexistant » (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 476). M. Reuss signale même l'application des mots τῶ ἴδιῳ, οἱ ἴδιοι, aux Juifs, comme « une étrange erreur de l'exégèse ordinaire. » Quant à la première opinion, elle est incompatible avec le mot ἡλθε,

elle est venue, aussi bien qu'avec les v. 12 et 13 qui ne peuvent se rapporter qu'aux effets de la venue de Christ en chair. Personne n'eût imaginé de donner un autre sens au v. 11 sans la tautologie apparente qui en résulte avec le v. 14. C'est une difficulté que nous aurons à surmonter. L'autre interprétation, celle de M. Reuss, lui paraît commandée d'abord par une difficulté qu'il trouve dans le ὅσοι, *tous ceux qui*, du v. 12, si par « *les siens*, » au v. 11, on entend les Juifs — nous examinerons cette objection en son lieu, — puis par ce fait général que, selon notre évangile, « entre le Verbe et les Juifs, comme tels, il n'y a pas de rapports particuliers. » Nous croyons pouvoir constater, au contraire, que le quatrième évangile, non moins que le premier, reconnaît l'existence d'une relation organique entre l'institution théocratique et la venue de Christ en chair. Comp. I, 17 : « *La loi donnée par Moïse* » est suivie de « *la grâce et de la vérité venues en Jésus-Christ* » ; II, 16, Jésus appelle le temple « *la maison de son Père* ; » IV, 22 : « *Le salut vient des Juifs* ; » V, 39 : « *Les Ecritures rendent témoignage de moi* ; » et de plus VIII, 35. 56 ; X, 2-3 ; XII, 41 ; XIX, 36-37. Toutes ces paroles renversent l'assertion de M. Reuss et justifient le sens que nous avons donné, d'après tout le contexte, aux expressions *sa demeure, les siens*.

TROISIÈME SECTION

V. 42-48.

La foi.

Lors même que l'apparition de la Parole n'est pas parvenue à dissiper les ténèbres de l'humanité et à vaincre la

résistance d'Israël, comme nation, sa mission n'a nullement échoué. C'est à ce moment, au contraire, que ses relations avec l'humanité deviennent plus intimes et qu'apparaît sur la terre une *humanité nouvelle*, engendrée directement de Dieu en vertu de la foi (v. 12 et 13). L'*objet* de cette foi qui a la puissance de créer ici-bas une famille d'enfants de Dieu, est l'incarnation de la Parole (v. 14^a). Si prodigieux que soit ce fait, il est *certain* : car 1° il a été *contemplé* avec ravissement par des témoins oculaires, au nombre desquels appartient l'auteur (v. 14^b); — 2° il a été *signalé* par le héraut divin qui avait mission de le proclamer (v. 15); — 3° il a été *éprouvé*, et comme vécu, par l'Eglise entière qui, par tout ce qu'elle reçoit de cet être unique, Jésus-Christ, constate chez lui les caractères du divin Logos (v. 16-18). Ainsi un triple témoignage : celui des témoins oculaires, celui du témoin officiel et celui de l'Eglise entière.

Cette troisième partie du prologue est donc la démonstration de la certitude et de la richesse de la foi. Le v. 18 nous ramène par l'expérience des croyants au faite d'où nous sommes descendus par degrés depuis le v. 1. L'Eglise possède en Jésus cette Parole éternelle, cette Parole-Dieu, par l'existence de laquelle s'était ouvert le prologue.

V. 12. « *Mais*¹, tous ceux qui l'ont reçue, elle les a rendus capables de devenir enfants de Dieu, pour avoir cru en son nom. » — Δέ, *mais*, exprime non seulement une gradation, mais une opposition. C'est ce que prouve d'abord l'antithèse du ἔλαβον, *ont reçue*, avec le οὐ παρέλαβον, *n'ont point accueillie* (v. 11); c'est ce qui ressort également du contraste entre ὅσοι, littéralement : *autant il en est qui*, et οἱ ἱδίοι, *les siens* (v. 11). Ce dernier terme désignait la nation en corps; le pronom ὅσοι n'indique plus que des individus.

¹ Δε est omis par D et quelques Pères.

Par ses représentants officiels, la nation, comme telle, a refusé d'accueillir Jésus; dès ce moment la foi a pris le caractère d'un fait purement individuel et pour ainsi dire sporadique. C'est ce qu'exprime le pron. ὅσοι, *tous ceux qui*. Bien plus, à mesure que la foi au Messie a été dégagée de toute solidarité avec la nationalité juive comme telle, l'accès à cette foi a été ouvert à tout être humain : c'est là cet appauvrissement d'Israël qui, comme le dit saint Paul (Rom. XI), a fait la richesse des Gentils. Les ὅσοι ne sont donc pas seulement ceux d'entre *les Juifs* qui n'ont pas partagé l'incrédulité nationale, mais *tous les croyants* en général (τοῖς πιστεύουσιν, v. 12^b), soit Juifs, soit Grecs, tous ceux que Jean contemple réunis en un peuple nouveau lorsqu'il dit au v. 16 : ἡμεῖς πάντες, *nous tous*. Ainsi se résout le dilemme par lequel M. Reuss (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 475) croit pouvoir prouver que les termes *sa demeure*, *les siens* (v. 11), désignent les hommes en général et non les Juifs. Si c'étaient les Juifs, prétend-il, les *tous ceux* du v. 12, qui sont opposés aux *les siens* du v. 11, seraient ou des païens, — et l'on serait conduit à l'assertion que des païens seuls ont cru, — ou les Juifs qui ont cru exceptionnellement, et l'on devrait en conclure qu'il n'y a eu de croyants que des Juifs! L'erreur est dans cette dernière conclusion. La vraie conséquence à tirer de ce *tous ceux* est que, une fois le Messie rejeté par Israël incrédule (celui du v. 11), il n'y a plus désormais dans *l'humanité* tout entière que des *i dividus* croyants. — Cette substitution de la foi individuelle à l'accueil collectif et national du peuple élu est précisément ce qui motive, dans ce verset, l'emploi du verbe simple ἔλαβον, *ont reçu*, au lieu du composé παρέλαβον, *ont accueilli* (v. 11). Le composé avait quelque chose de grave, de solennel, qui convenait à une réception officielle, telle que celle des autorités israélites recevant au

nom de toute la nation théocratique son Roi divin et l'introduisant dans son palais, le temple; tandis que le simple λαμβάνειν, qui signifie *prendre*, saisir au passage et comme accidentellement, est plus conforme à la notion de la foi individuelle. — Dans ce verset, saint Jean substitue donc, de la même manière que le fait saint Paul dans toutes ses épîtres, la grande notion de l'individualisme chrétien, avec son caractère universaliste et humanitaire, au nationalisme juif, avec l'étroit particularisme dans lequel il était naturellement renfermé.

L'antithèse du v. 11 et du v. 12 est dictée par le sentiment d'un sérieux contraste. L'évangéliste n'a pas exprimé les conséquences de ce mot tragique : « *Les siens ne l'ont pas accueillie;* » mais chacun comprend que ce sont pour Israël la ruine temporelle et la mort spirituelle. Cela résulte de ce que le Logos repoussé par lui était la vie. Mais Jean se plaît à faire éclater les conséquences salutaires et glorieuses de l'accueil fait à la Parole par les individus croyants de tout peuple. Cet hôte divin a conféré à ceux qui l'ont reçu des privilèges dignes de lui. L'apôtre en indique deux, dont l'un est la condition pour obtenir l'autre : une nouvelle position vis-à-vis de Dieu et dans cette position nouvelle la participation à sa vie parfaite.

Le terme ἐξουσία, autorité, compétence, ne peut désigner ni la simple *possibilité*, ce qui est trop peu, ni le *pouvoir*, ce qui serait trop, puisque le croyant ne peut se faire lui-même enfant de Dieu. Il s'agit d'une *position nouvelle* accordée au croyant, celle de réconcilié ou de justifié, en vertu de laquelle il peut recevoir le πνεῦμα, l'Esprit de Dieu, qui est chez lui le principe d'une vie divine. Par la possession de cette vie il devient τέκνον θεοῦ, *enfant de Dieu*. Cette expression renferme plus que l'idée de l'*adoption*, υἱοθεσία, chez Paul, qui correspondrait plutôt à l'état de

justifié, à la nouvelle position désignée par ἐξουσία. Le terme τέκνον, *enfant*, de τίκτειν, *engendrer*, implique la communication réelle de la vie de Dieu, tandis que le mot υἱός, *fiis*, ne dépasse pas nécessairement l'idée de l'adoption, comme fait d'état civil, si l'on peut ainsi dire. Comp. Gal. IV, 6 : « *Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs*; » parole qui revient à dire : « *Parce que vous êtes fils, υἱοί (par l'adoption), Dieu vous a faits enfants (τέκνα) par la régénération.* » Le *parce que* de Paul équivaut précisément à l'ἐξουσία de Jean. — Comment, en face du terme γενέσθαι, *devenir*, Hilgenfeld ose-t-il soutenir que, d'après le système dualiste de Jean, les enfants de Dieu sont tels par nature, et avant l'acceptation du Christ historique ?

La notion d'*enfant de Dieu*, dans le sens concret où elle apparaît ici, est étrangère à l'Ancien Testament. Les termes de *père* et d'*enfant* n'y expriment, dans les cas rares où ils sont employés (Ps. CIII, 13; És. LXIII, 16; Jér. XXXI, 20; Os. XI, 1), que des sentiments d'affection, de tendresse, de compassion. Cette observation suffirait pour écarter l'explication des interprètes qui, tels que Lange, en prévision du v. 14, rapportent ces v. 12 et 13 aux fidèles de l'ancienne alliance. Des expressions aussi fortes, appliquées aux saints israélites, seraient en contradiction avec la déclaration de Jésus Matth. XI, 11. 12; elles ne seraient pas même compatibles avec Jean I, 17 et VII, 39.

Pour désigner l'accueil fait à Jésus par les individus croyants, l'apôtre s'était servi du terme figuré, et par conséquent peu précis, de *recevoir*. Mais une notion aussi importante réclamait une détermination exacte; car ce passage est une invitation aux lecteurs de s'approprier les mêmes privilèges; ils doivent donc savoir au juste par quel moyen. De là l'appendice : τοῖς πιστεύουσιν..., à tous ceux

qui croient en son nom. Ces mots indiquent avec précision le *mode* du λαμβάνειν, de l'accueil individuel. Mais, au lieu de les rattacher au terme ἔλαβον, *ont reçu*, qu'ils expliquent, l'auteur les rattache au pronom αὐτοῖς, *leur* (à eux). « C'est une des particularités du style de Jean, observe Luthardt, de déterminer la condition morale au moyen de laquelle s'accomplit un acte, par un appendice explicatif ajouté à l'un des mots qui dépendent du verbe principal. Comme style, c'est lourd peut-être; mais, comme expression de la pensée, c'est énergique. Voir la même construction III, 13; V, 18; VII, 50, etc. » Nous avons cherché à rendre la force de cette tournure dans la traduction. Mais nous n'avons pu le faire sans forcer un peu le ton. — Le rapport entre ces deux actes, *recevoir* et *croire*, est évidemment celui-ci : le second suffit entièrement à la réalisation du premier. Mais pourquoi faut-il la foi pour recevoir la Parole? C'est que le caractère divin de celle-ci ne tombe pas sous le sens de la vue. Car une enveloppe grossière le voile aux regards naturels. Pour le discerner, il faut un acte spirituel, un acte d'aperception morale, accompagné d'un abandon sincère à l'être saint qui en est l'objet. Voilà la foi.

Le terme par lequel Jean exprime ici l'objet de la foi est ὄνομα, *le nom*. Ce mot, très-usité dans nos saints Livres, peut s'entendre de deux manières. Ou bien il désigne tout l'ensemble des signes et des actes extérieurs dans lesquels se révèle la personne, qui reste elle-même inaccessible aux sens; c'est ainsi que l'entend Hengstenberg. Ou bien, au contraire, comme nous le pensons, le terme de *nom* est l'expression adéquate de l'essence intime de l'être, en opposition à ses manifestations extérieures. Dans ce second cas, *le nom* n'est pas le nom que les hommes donnent, mais celui que l'être porte dans la pensée de Dieu, celui qui ca-

ractérise sa vraie nature, son nom absolu. Ce second sens est le seul qui convienne dans un passage où le *nom* est donné comme objet de la *foi*. — Ce vrai nom, qui n'est pas exprimé ici, est celui de *Logos*, v. 14, ou de *Fils*, v. 18. — L'apôtre avait développé la notion de *recevoir* (dans les derniers mots du v.), mais non celle d'*enfants de Dieu*; il explique celle-ci au v. 13 :

V. 13. « *Qui sont nés*¹, *non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu.* » — Le passé *qui sont nés* ou, plus littéralement, *qui ont été engendrés*, renferme une difficulté. La régénération est-elle donc antérieure à la foi (v. 12)? Meyer répond que le relatif *οἱ*, *qui*, ne porte pas sur les derniers mots, *ceux qui croient en son nom*, mais sur le substantif principal : *enfants de Dieu*, par une construction *ad sensum* (le masculin *οἱ* et le neutre *τέκνα*). Et en effet, le v. 13 n'est que le développement, sous forme négative et positive, de l'idée : *enfant de Dieu*. Et d'abord sous la forme négative, au moyen de trois expressions accumulées. Par l'antithèse avec le bref *ἐκ θεοῦ*, *de Dieu*, qui suit, elles prennent quelque chose de dédaigneux, de méprisant même. Jean veut-il par là stigmatiser la fausse confiance des Juifs en leur filiation théocratique, en leur titre d'enfants d'Abraham? Mais le cumul de trois expressions pour exprimer cette idée de la naissance théocratique, ne serait-il pas oiseux? Et le prologue n'a-t-il pas un vol trop élevé, une portée trop universelle, pour comporter une aussi mesquine polémique? Jean ne veut-il pas

¹ Irénée cite trois fois ce passage sous la forme : *Qui natus est*, etc., appliquant ainsi ces mots à Christ lui-même; et Tertullien croit si fermement à l'authenticité de cette leçon, qu'il attribue la leçon contraire, celle de notre texte, à une falsification d'origine gnostique (valentinienne). Mais la locution reçue se trouve dans tous nos documents critiques sans exception.

plutôt faire éclater ici le contraste entre la première et la seconde création? Conformément au caractère essentiellement différent de ces deux créations, il y a deux humanités: l'une qui se propage par la voie naturelle; l'autre dans laquelle la vie procède d'une communication immédiate de Dieu à chaque personnalité. C'est donc la naissance ordinaire, comme base de l'humanité naturelle, que Jean décrit dans les trois premières expressions. Il y a gradation. Le premier terme : *non du sang*, caractérise la procréation au point de vue purement physique; le sang est mentionné comme siège de la vie naturelle (Lévit. XVII, 11.) Le plur. αἱμάτων a été expliqué soit de la dualité des sexes, soit de la multiplicité des ancêtres; mais il doit plutôt être interprété comme le plur. γάλαξι dans ces mots de Platon (Leg. X, p. 887 D) : ἔτι ἐν γάλαξι τρεφόμενοι, le pluriel rappelant la multiplicité des éléments qui forment le sang (voir Meyer). Les deux expressions suivantes ne sont point subordonnées à la précédente, comme l'a pensé saint Augustin, qui, après avoir rapporté celle-ci aux deux sexes, applique celles-là, l'une à la femme, l'autre à l'homme. Il faudrait dans ce cas la négation disjonctive *ni... ni* (οὔτε... οὔτε). Οὐδέ, *et non plus*, ajoute simplement une négation à l'autre. Ces deux derniers termes désignent donc encore le même fait, celui de la naissance naturelle, mais en y faisant intervenir l'un, le facteur de la volonté dominée par l'imagination sensuelle (*la volonté de la chair*), l'autre, celui d'une volonté plus dégagée de la nature, plus personnelle et plus virile (*la volonté de l'homme*). A quelque hauteur que puisse s'élever la forme actuelle de la transmission de la vie, elle ne saurait franchir le cercle tracé à la première création, celui de la vie physico-psychique. *Ce qui est né de la chair*, sous quelque forme que ce soit, *est et reste chair*. La vie supérieure, spirituelle, éternelle, est le don

immédiat de Dieu. Il faut, pour l'obtenir, cet engendrement divin par lequel Dieu communique sa propre nature. Les deux mots ἐκ θεοῦ, *de Dieu*, renferment à eux seuls l'antithèse des trois expressions précédentes. Ils expriment, par leur concision même, la beauté de cette naissance spirituelle toute pure d'éléments matériels, d'attrait naturel, de volonté humaine, et à laquelle ne concourent que Dieu et son Esprit, d'une part, et la foi de l'homme, de l'autre.

Mais cette foi qui rend apte à être engendré de Dieu, comment expliquer sa vertu? Ce n'est pas en elle-même qu'est le secret de sa puissance; car elle n'est que simple réceptivité (λαμβάνειν, *recevoir*); — c'est dans son objet. L'apôtre l'avait déjà fait entendre par les mots : *qui croient en son nom*; et il le déclare maintenant expressément :

V. 14. «*Et la Parole est devenue chair, et elle a habité au milieu de nous — et nous avons vu sa gloire, une gloire comme celle du Fils unique venu d'après du Père — toute pleine*¹ *de grâce et de vérité.*» — La venue du Christ en chair avait déjà été mentionnée au v. 11, mais au point de vue de ses rapports avec Israël et comme objet de l'incrédulité de ce peuple. Jean proclame ici le même fait, mais au point de vue de sa relation avec la foi, et par conséquent avec toute l'humanité. De là la différence entre les deux verbes : *elle est venue* (v. 11), qui faisait allusion aux prophéties qui l'avaient annoncé à Israël, et *elle est devenue* (v. 14), qui se rapporte à son entrée complète dans la vie humaine. Il n'y a donc à ce point de vue aucune tautologie dans cette répétition du fait de la venue de Christ. Il nous semble voir se dérouler sous nos yeux l'histoire du développement de la foi dans le cœur d'un Juif tel que

¹ D et quelques Pères lisent : πληρη (accordé avec δοξαν), et Augustin : *pleni* (d'après une variante πληρους??), à rapporter à *unigeniti*.

Jean ou les autres apôtres. Ils assistent à l'apparition messianique et au ministère public de Jésus (v. 11); bien loin de s'associer au rejet dont le Messie est l'objet, ils le reçoivent et trouvent par cette foi en lui les privilèges de l'adoption et de la régénération, auxquels ils voient participer bientôt des hommes de tout peuple (v. 12. 13); et c'est alors que, se repliant sur eux-mêmes et sondant l'objet de leur foi, ils en découvrent la grandeur sublime : « Si nous avons par la foi en lui été engendrés de Dieu, c'est qu'en lui le Fils s'est fait chair de notre chair. Le Fils de Dieu s'est fait notre frère; voilà pourquoi, en le recevant, nous sommes fait enfants de Dieu. » C'est ainsi que l'idée du Messie national s'est graduellement transformée chez eux en celle du divin Sauveur de l'humanité. — La copule *καί*, *et*, a donc ici une certaine emphase. On pourrait presque traduire : « *C'est que* la Parole est devenue chair! » C'est l'objet de la foi que Jean formule enfin dans toute sa grandeur pour expliquer ce prodige : faits enfants de Dieu. Nous ne pouvons nous persuader que sa pensée soit mieux saisie par Luthardt quand il explique ainsi *καί* : « *Et pour tout dire,* » ou par Lücke, quand il y trouve cette gradation : « Il n'est pas seulement venu chez les siens; il est même apparu visiblement. » Meyer à peu près comme nous : « Jean ne peut s'empêcher d'exprimer encore le *comment* de cette apparition, qui a eu des effets si salutaires (v. 12. 13). » — L'accent n'est pas sur le sujet : *la Parole*, quoique ce nom soit répété avec emphase au lieu du simple pronom, — mais sur le prédicat : *est devenue chair*. Cette Parole créatrice à qui tout doit son existence, qui nous a créés nous-mêmes, est devenue elle-même membre de notre humanité. Le mot *chair* désigne cette nature humaine dont le Logos s'est approprié en plein le mode d'existence. Ce terme désigne proprement les parties molles du corps,

qui, par les nerfs et les vaisseaux sanguins dont elles sont pénétrées, se trouvent être le siège de la sensibilité physique. C'est ainsi que, par métonymie, ce mot peut désigner non seulement le corps, mais l'être humain tout entier, parce que la loi qui le domine dans son état naturel est précisément la sensibilité à l'égard du plaisir et de la douleur. « *Car aussi ils ne sont que chair,* » est-il dit des hommes d'avant le déluge, Gen. VI, 3. Cette expression caractérise une génération qui ne consulte plus dans ses déterminations que l'amour du plaisir sous toutes ses formes. Ce désir de la jouissance et cet effroi de la souffrance ne sont pas en eux-mêmes des instincts malfaisants, encore moins criminels. Ce sont au contraire des moyens précieux de préserver l'homme d'une foule de dommages et d'altérations dont autrement il n'aurait point conscience. Il y a plus, sans cette double sensibilité naturelle, l'homme n'aurait jamais à présenter à Dieu que « des holocaustes qui ne lui coûtent rien. » Il ne pourrait devenir lui-même « un holocauste vivant, saint, agréable à Dieu » (Rom. XII, 1) et remplir sa plus noble destination. D'autre part, on ne peut méconnaître que c'est dans l'existence de ces deux penchants naturels que se trouve la possibilité de la tentation et du péché. Tel est l'état dans lequel a consenti à descendre l'éternelle Parole. — L'expression de *chair* signifie donc, d'abord, que la Parole a quitté l'état immatériel de l'être divin pour prendre un corps et s'enfermer, comme la créature, dans les limites du temps et de l'espace. Mais le sens de ce terme de *chair* n'est point épuisé par l'idée de *corps*. Depuis le travail de Zeller (*Theol. Jahrb.* 1842), il est d'usage, chez les critiques de l'école de Tubingue, de prêter à Jean une théorie d'après laquelle le Logos n'aurait emprunté à l'humanité que le corps, tout en remplissant lui-même à l'égard de ce corps le rôle que remplit

chez nous l'*esprit*. Mais nous venons de constater que le mot *chair* peut désigner la personne humaine tout entière (*esprit, âme et corps*, 1 Thess. V, 23), et nous en avons expliqué la raison. Et dans le passage qui nous occupe, il faut qu'il en soit ainsi. Que signifierait en effet l'expression : « La Parole est devenue chair, » prise dans le sens de « est devenue corps » ? En réalité, dans la manière de voir défendue par Zeller, la Parole est devenue uniquement l'*esprit* animant un corps, mais elle n'est point elle-même *devenue* corps. Jean aurait dû dire : « elle a *pris* corps. » De plus, comment Jésus parlerait-il (Jean XII, 27) de son *âme*, et de son âme comme *troublée* ? Comment (XI, 33 et XIII, 21) serait-il dit qu'il « frémit *en son esprit*, » qu'il fut « troublé *en son esprit*, » ce qui signifierait dans le sens de Zeller que Jésus frémit dans le Logos ! qu'il fut troublé dans le Logos ! Et quand Jean raconte, XIX, 30, que Jésus remet son esprit entre les mains de son Père, cela devrait signifier que Jésus remet le Logos entre les mains de Dieu ! L'évangéliste n'a pas pu écrire de telles absurdités. Evidemment d'après lui Jésus a possédé, avec un corps humain, une âme humaine et un esprit humain. Il a été un homme complet, et c'est ce qu'exprime le mot : *est devenue chair*. Ce mot de *chair* n'a point pour but de caractériser uniquement la visibilité ou la corporéité de Jésus (de Wette, Reuss, Baur), ni non plus la pauvreté et l'infirmité de son apparition terrestre (Olshausen, Tholuck). Il désigne la *plénitude de sa nature humaine*, en vertu de laquelle il a pu souffrir, jouir, être tenté, lutter, apprendre, progresser, aimer, prier, exactement *comme nous*; comp. Rom. VIII, 3. L'expression *ἄνθρωπος ἐγένετο*, *est devenue homme*, n'eût pas exprimé aussi exactement cette idée. Elle eût caractérisé Jésus comme une personnalité humaine déterminée ; mais cette personnalité pouvait s'être réservé une position excep-

tionnelle. C'est cette idée que Jean voulait écarter, pour affirmer l'homogénéité complète de nature et de mode d'être avec nous. Le mot de « *chair* » était celui qui se prêtait le mieux à ce but. Du reste, Jésus s'est appelé lui-même *homme*, *ἄνθρωπος*, dans le plein sens du mot, Jean VIII, 40; et le nom de prédilection qu'il s'est donné : *le fils de l'homme* (I, 52 et ailleurs), implique cette notion.

On ne saurait imaginer un plus grand contraste que celui qui se trouve renfermé dans ces deux mots : « la Parole, » et « chair. » Quelle est la notion qui les unira et comblera ainsi l'abîme entre ces deux termes? C'est celle qui est exprimée par le verbe ἐγένετο, *est devenue*. Le sens naturel de ce verbe *devenir*, quand il a pour attribut un substantif, est certainement la transformation du mode d'existence du sujet; comp. II, 9 : « l'eau *devenue* vin » (τὸ ὕδωρ οἶνον γεγεννημένον). Baur et Reuss se refusent à appliquer ici ce sens naturel. L'un affirme que dans la pensée de notre évangile, la Parole demeure en pleine possession de tous ses attributs divins, et par conséquent ne *devient* point chair, mais *se revêt* de la chair, comme d'une enveloppe accidentelle. Le second soutient aussi que chez Jean « l'incarnation est quelque chose d'accessoire »; que dans cet acte, « le Verbe ne perd absolument rien de ce qu'il a possédé »; que l'incarnation est une « exaltation pour l'humanité, mais non un avilissement pour lui » (t. II, page 456). L'évidence arrache pourtant à ce savant l'aveu suivant : « Il n'y a que le mot *devint* qui affirme positivement qu'en venant il changea la forme de son existence » (page 451). Il faut dire plus : ce terme *devenir*, commenté comme il l'est par l'évangéliste lui-même dans tous les passages que nous venons de citer, prouve que le changement pénètre jusqu'au fond même du mode d'existence.

Chose curieuse, l'orthodoxie protestante, soit luthérienne, soit réformée, s'est aussi refusée jusqu'ici à accepter le sens de ce terme « est devenue » dans toute sa rigueur. On l'élude, là, au moyen de la théorie de la *communicatio idiomatum*, en vertu de laquelle le sujet divin, la Parole, choisit en quelque sorte à volonté, à chaque moment, entre les deux modes d'existence divin et humain, transmettant alternativement à l'un les attributs de l'autre; ici, en maintenant plus strictement la distinction des deux modes d'être, mais en les juxtaposant tout simplement dans le même sujet. Ni l'une, ni l'autre de ces intuitions, contre lesquelles il y a d'ailleurs tant d'objections à élever au point de vue théologique, ne répond au vrai sens du mot « devenir ». Cette proposition : « La Parole est devenue chair, » ne peut, à ce qu'il me paraît, signifier qu'une chose : c'est que le sujet divin est entré dans le mode d'être humain au prix du renoncement à son mode d'être divin. Le sujet personnel est resté le même; mais il a échangé l'état divin contre l'état humain; et s'il recouvre plus tard son état divin, ce ne sera pas en abandonnant l'état humain — il se l'est trop sérieusement approprié — mais en exaltant ce dernier à la hauteur du premier. Le contenu de la proposition de Jean n'est donc pas : deux états opposés coexistant dans le même sujet, mais : un sujet unique passant d'un mode d'être à un autre, qu'il transformera graduellement afin de le rendre apte à posséder enfin tous les attributs du premier. L'enseignement de Jean ainsi compris est en complète harmonie avec celui de Paul. Cet apôtre dit en effet, Philip. II, 6-8 : « Lui qui était en forme de Dieu... *il s'est anéanti lui-même*, ayant pris la forme d'un serviteur et étant devenu semblable aux hommes; » et 2 Cor. VIII, 9 : « Etant riche *il s'est fait pauvre*, afin que vous soyez enrichis par sa pauvreté. » Ces passages expriment, sous une

forme complètement indépendante de celle de Jean, une conception identique : l'incarnation par le dépouillement (*κένωσις*). Nous verrons que toute l'histoire évangélique, et spécialement le tableau de la personne de Jésus tracé par notre évangéliste, est pleinement d'accord, malgré toutes les assertions contraires de M. Reuss, avec la thèse du prologue ainsi comprise.

Il est d'ailleurs évident, par cette parole centrale du prologue, que Jean n'envisageait nullement le Logos comme un principe impersonnel existant dans l'entendement divin, ainsi que le comprend Beyschlag, mais comme une vivante personnalité. « Un principe qui se fait chair, ce serait pour Jean, dit avec raison Meyer, une conception impossible. » Ainsi se confirme la conclusion que nous avons déjà tirée de la seconde proposition du v. 1.

La Parole n'est pas seulement entrée dans la vie humaine; elle y est demeurée et se l'est appropriée complètement; c'est ce qu'exprime la proposition suivante. Le mot *ἐσκήνωσεν* signifie littéralement : *a habité sous la tente*. Plusieurs interprètes (Meyer, Reuss, etc.) voient ici une allusion à un terme technique dans la philosophie religieuse des Juifs postérieurs, le mot *Schekinah* (de שִׁכְנָה, *habiter*) qui désignait les formes visibles par lesquelles Jéhovah manifestait parfois sa présence dans le monde fini. L'idée qu'il faudrait rattacher à σκηνοῦν, pris dans ce sens, serait celle-ci selon M. Reuss : « La vie terrestre du Verbe a été une révélation incessante de la divinité. » Cette idée est belle et riche. Mais le terme σκηνοῦν, *vivre sous la tente*, surtout avec le régime ἐν ἡμῖν, *au milieu de nous*, ne renferme-t-il pas plutôt une allusion au tabernacle dans le désert, qui était comme la tente de Jéhovah, pèlerin lui-même au milieu de son peuple pèlerin? A cette conformité entre le genre d'habitation de Jéhovah et celui de son

peuple au désert, répond la communauté complète de nature et de manière d'être entre la Parole incarnée et les hommes, ses frères. Cette chair dans laquelle il a vécu a été la tente, semblable à la nôtre, sous laquelle il a campé avec nous. Le mot σκηνῶν désigne par conséquent toutes les relations qu'il a soutenues avec ses semblables; relations variées et familières, comme celles qu'un pèlerin soutient avec les autres membres de la caravane. C'est comme si Jean eût dit : « Nous avons mangé et bu à la même table, couché sous le même toit, marché et voyagé ensemble; nous l'avons connu fils, frère, ami, hôte, citoyen. Il est resté fidèle jusqu'au bout à la voie dans laquelle il était entré en se faisant chair. » Peut-être faut-il rattacher à ce même terme la notion d'un séjour *passager*, tel que celui que l'on fait sous la tente : venu dans ce monde, il ne faisait qu'y passer. Cette expression rappelle enfin la majesté divine avec laquelle Jéhovah se manifestait dans le tabernacle; ainsi du sein de sa demeure terrestre, la Parole a fait rayonner un éclat divin aux yeux de ses compagnons de route. Dans cette dernière idée se trouve la transition à la proposition qui suivra. — Le régime ἐν ἡμῖν, *au milieu de nous*, pourrait se rapporter aux hommes en général. Néanmoins, en relation avec le terme σκηνῶν, *vivre sous la tente*, et avec le verbe suivant : *nous avons contemplé*, ce pronom a nécessairement un sens plus restreint. Il se rapporte aux témoins immédiats de l'existence terrestre de Jésus, qui ont soutenu avec lui les relations familières, comprises dans la notion de vie en commun. L'expression du sentiment général de l'Eglise ne viendra que plus tard, v. 16-18.

A mesure que ce spectacle se représente à la pensée de l'évangéliste, et prend, par ces mots : *au milieu de nous*, le caractère du souvenir le plus personnel, il devient chez lui l'objet d'une suave contemplation. La phrase se brise ;

de sujet la Parole devient objet, tandis que la personne de l'auteur et celles de ses compagnons prennent le rôle de sujet : « *Et nous avons contemplé sa gloire.* » Comme ce changement subit de construction trahit naturellement le témoin oculaire ! Nous en observons un analogue, mais inverse, dans les premiers versets de sa première épître : « *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons contemplé de la Parole de vie — car la vie a été manifestée — ce que nous avons entendu, ce que nous avons contemplé, c'est ce que nous vous annonçons.* » Dans l'épître, où Jean parle en son propre nom, il part naturellement de son impression personnelle, puis il s'interrompt pour mettre en scène l'objet lui-même ; et il revient enfin à son impression. Dans l'évangile, au contraire, où il écrit en historien, il part du fait : « *La Parole est devenue chair :* » puis il s'interrompt pour dépeindre l'ineffable jouissance de ceux qui en ont été les témoins ; et, comme nous le verrons, après avoir donné essor à ce sentiment, il revient au fait dans les derniers mots du verset. Le mot *θεᾶσθαι*, *contempler*, est plus riche, plus plein, que *ὁρᾶν* (*voir, discerner*). L'un a en vue la jouissance, l'autre, la connaissance. Baur et Keim rapportent ce mot *contempler* à la vue spirituelle de Jésus dont jouissent tous les croyants. C'est une altération manifeste de la pensée de l'écrivain, dans lequel ces critiques ne veulent pas reconnaître un témoin, et dont cependant ils ne peuvent se résoudre à faire un imposteur. Le parallèle 1 Jean, I, 1-3, ne peut d'ailleurs laisser le moindre doute sur le sens de l'expression *contempler*. Sans doute l'œil du corps ne suffit pas pour jouir d'un tel spectacle ; pour cette aperception les témoins devaient posséder un sens interne. Mais il est évident que la vue corporelle a été le moyen nécessaire de la contemplation dont parle ici l'auteur. (Voir *Introd.* I, p. 110.) — L'objet de la contemplation a été la

gloire de la Parole. La gloire de Dieu, c'est le rayonnement de ses perfections aux regards des créatures. La gloire de la Parole, ce sont les traits dans lesquels a rayonné la perfection de la Parole dans sa vie humaine. Jean les indiquera tout à l'heure. Auparavant il caractérise cette gloire en déclarant que c'était une gloire *comme celle du Fils unique*. La conjonction ὥς, *comme*, exprime ici une comparaison, non entre deux choses semblables, mais entre le fait et l'idée : « Une gloire telle qu'on pouvait l'attendre de... » ou « telle qu'elle ne pouvait appartenir qu'à... » — Le terme μονογενής, *Fils unique*, renferme nécessairement l'idée de filiation et non pas seulement celle d'excellence ou de préférence. Cela ressort du rapport de -γενής à πατήρ. M. Reuss lui-même reconnaît que ce terme renferme une idée *métaphysique* et non pas seulement morale. La première partie du mot (μονο, *unique*) oppose ce Fils aux enfants dont il avait été parlé au v. 12. Ceux-ci deviennent fils par voie d'adoption et en vertu de la solidarité que le Fils unique établit en lui et eux par l'incarnation. Quant à lui, il est Fils, dans le sens dans lequel ne l'est aucun autre être. Certains interprètes rapportent ce terme de *Fils unique* à l'*engendrement éternel* du Logos (Meyer); d'autres, au fait de l'*incarnation* (Hofmann); on pourrait penser aussi à celui de la *naissance surnaturelle*. Luthardt prétend qu'il ne s'agit que de la *communion spéciale* avec Dieu, comme Père, dans laquelle Jésus a vécu, dans tout le cours de sa vie terrestre. La relation évidente entre -γενής et πατήρ ne permet pas, à ce qu'il me paraît, d'autre sens que le premier. Mais il ne résulte point de là que le régime παρὰ πατρός, *du Père*, s'applique à la génération du Fils. Osterwald traduit avec raison : « du Fils unique *venu du Père*. » Il eût été encore plus correct de dire : *venu d'auprès du Père*. La prépos. παρά ne saurait avoir un autre sens. Si

Jean eût voulu par ce régime exprimer la génération du Fils et non sa venue sur la terre, il eût employé la prépos. ἐκ (*hors de*) ou le gén. πατρός sans préposition. Ce sens grammatical est aussi le seul qui convienne au contexte. Il s'agit d'expliquer, non ce qu'est en elle-même la Parole, mais ce qu'a été sa gloire ici-bas : une gloire d'un genre unique, dit Jean, et telle qu'on ne pouvait l'attendre que du Fils *descendant d'auprès du Père*. Il suffisait de l'approcher pour savoir *d'auprès de quel père* cet homme venait comme fils.

Mais comment l'idée d'une telle gloire peut-elle s'accorder avec ce que Jean vient de nous faire entrevoir du dépouillement du Logos? Les critiques de Tubingue et à leur suite plusieurs autres interprètes n'ont-ils pas raison d'accuser l'évangéliste de se contredire, lui qui, au ch. XVII, met dans la bouche de Jésus une prière par laquelle il redemande sa gloire de Fils, tandis qu'il ressort de notre passage qu'il la possédait encore sur la terre? — Il va sans dire que nous ne saurions admettre l'opinion de ceux qui entendent ici, par la gloire de Jésus, ses miracles ou même le fait isolé de la transfiguration! Il s'agit de quelque chose de permanent dans la vie du Seigneur. Mais, de ce que le Seigneur a possédé sur la terre une gloire, et même une gloire telle qu'on ne pouvait l'attendre que du Fils unique, faut-il conclure que cette gloire était celle de son *état divin* avant l'incarnation? Jésus ne pouvait-il pas avoir dépouillé (comme le montre d'ailleurs son histoire) la toute-science, la toute-puissance, la toute-présence, et posséder pourtant, au moins depuis le commencement de son ministère public (c'est de cette époque seulement que parle ici Jean), un caractère *unique* qui le distinguait de tout autre homme et révélait chez lui le Fils? Ce caractère, c'était sa *conscience filiale*, la certitude intime de sa relation exceptionnelle

avec le Père, l'éclat moral que répandait sur toute sa personne la certitude d'un tel lien, l'assurance souveraine qu'il y puisait à chaque instant; c'étaient, particulièrement, comme Jean va le dire, la *grâce* ineffable et la vérité incorruptible qui distinguaient tous ses actes et toutes ses paroles. Il ne possédait pas en propre la toute-puissance; cela est évident, puisqu'il priait; mais l'*usage* de la toute-puissance au service de l'amour, il pouvait l'obtenir par la prière même, et cela en venant dans chaque cas, avec sa confiance de Fils, puiser librement dans le trésor paternel. Il ne possédait pas davantage les autres perfections divines; autrement aurait-il ignoré, interrogé, lutté, cru, obéi? Et pourtant il en jouissait parfois, comme s'il les eût possédées, parce que son Père lui en accordait l'usage quand et dans la mesure où l'exigeait la tâche du moment. Cette relation *filiale* avec le Père, qui se manifestait dans ses paroles, témoignages de sa conscience intime, et dans ses actes, témoignages du Père en sa faveur, telle fut sa gloire ici-bas. Cette position, toute glorieuse qu'elle fût, n'était point celle de l'état divin auquel il avait renoncé. La *conscience* de Fils n'est pas l'*état* de Fils. Mais comment n'aurait-elle pas projeté sur celui qui la possédait un reflet de cet état? Ainsi le croyant est déjà ici-bas enfant de Dieu; il porte en lui la conscience intime de cette relation; cette conscience qu'il a de lui-même répand parfois sur son être un éclat céleste. Et pourtant il n'est point encore investi de la *gloire* proprement dite; il est fils et par conséquent héritier, mais non possesseur. D'une manière analogue, Christ, tout en possédant, à l'égard du Père, le sentiment d'aimer et d'être aimé en Fils, et vis-à-vis des hommes, la condescendance et la majesté que lui donnait la conscience de cette position, pouvait néanmoins, au terme de sa carrière, réclamer l'état de Fils, dont il avait joui de toute éternité.

Nous avons, dans la traduction, rapporté les derniers mots : *pleine de grâce et de vérité* au sujet principal de toute la phrase, la Parole. C'est la seule construction correcte du nomin. πλήρης, *pleine*. Sans doute on pourrait en faire avec Meyer, Luthardt et tant d'autres, un nomin. absolu, en le rapportant soit à δόξαν : « *gloire pleine de grâce...* » (de là la leçon πλήρη dans D) soit plutôt à αὐτοῦ, *de lui* : « *sa gloire, à lui plein de grâce...* » (de là la leçon *pleni* chez Augustin). Mais ces explications grammaticalement possibles méconnaissent le vrai mouvement de ce beau passage. Entraîné par le charme du souvenir, l'évangéliste a interrompu la description objective des relations que la Parole a daigné soutenir avec ceux qui l'ont entourée; et maintenant il reprend, pour l'achever, ce tableau demeuré inachevé depuis le commencement du verset. Pour ceux qui avaient vu, les mots : « *Elle a habité,* » suffisaient pour faire revivre tout ce spectacle. Mais pour ceux qui n'avaient pas vu, il fallait quelque chose de plus; et cette apposition finale : « *Pleine de grâce et de vérité,* » est le dernier coup de pinceau qui achève le portrait commencé. Il ne faut donc pas parler, avec Lücke, d'une *parenthèse*, comme si la phrase précédente eût été une interruption réfléchie. Il n'y a pas eu explication, mais explosion du sentiment. — Dans l'Ancien Testament, les deux traits essentiels du caractère de Dieu étaient la *grâce* et la *vérité* (Exode XXXIV, 6) : « *abondant en grâce et en vérité.* » Ce sont ces deux traits qui ont caractérisé la vie humaine de la Parole et révélé sa relation filiale avec le Père. La *grâce*, c'est l'amour divin revêtant le caractère de la condescendance; de l'affabilité envers les ennemis, de la compassion envers les malheureux, du pardon envers les coupables : c'est Dieu consentant à *se donner*. Comme c'est la grâce qui vivifie, la Parole est redevenue, par ce trait de sa vie ter-

restre, ce qu'elle était primordialement : la *vie* des créatures (v. 4). La *vérité*, c'est la réalité des choses adéquatement mise au jour. Et, comme l'essence des choses, c'est l'idée morale qui préside à l'existence de chacune d'elles, la vérité, c'est la pensée sainte et bonne de Dieu, complètement dévoilée : c'est Dieu *révélé*. Par cet attribut la Parole est donc redevenue la *lumière* des hommes (v. 4-5). A ces deux attributs essentiels du caractère de Jésus, les témoins de sa vie l'ont reconnu comme le Fils unique venant d'auprès du Père. Ils l'ont bien senti : cet être, c'était Dieu donné, Dieu révélé dans une existence parfaitement humaine.

Comme un homme, après avoir fait une découverte importante, se rappelle avec satisfaction les indices qui ont donné à sa pensée le premier éveil et mis son intelligence sur la voie, ainsi l'apôtre se reporte du temps de la pleine jouissance à l'instant décisif où il a entendu la première révélation, non comprise d'abord, mais éclaircie plus tard, du fait de l'incarnation :

V. 15. « *Jean rend témoignage de lui, et s'est écrié, disant¹ : C'était de lui que je parlais quand j'ai dit² : Celui qui vient après moi m'a précédé, vu qu'il était avant moi.* »

— Le présent « *témoigne* » implique que le fait formulé au v. 14 demeure établi à jamais par ce témoignage. Le verbe *ἔκραγε*, *a crié*, est ajouté pour dire que le témoignage a été rendu en termes exprès et éclatants ; l'emploi du parf. rappelle que, lors même que le héraut a passé, la proclamation reste. — La parole de Jean est citée ici uniquement par rapport à son contenu. Au v. 30 elle sera placée dans son milieu historique. Elle fut prononcée par

¹ N D b omettent λέγων.

² N^a B C Or. (4 fois) lisent ο ειπων au lieu de ον ειπον. N omet ces mots et ajoute ος après ερχομενος.

Jean, dans le cercle de ses disciples, la première fois qu'il revit Jésus après l'avoir baptisé. Mais l'évangéliste fait remarquer que le Précurseur ne faisait déjà en cette occasion que se citer lui-même : « *C'est ici celui touchant lequel j'ai dit.* » En effet, en parlant comme il le fit (v. 30), il rappelait la déclaration solennelle qu'il avait faite le jour précédent, en présence de toute une députation du Sanhédrin; comp. v. 26 et 27. Cette déclaration, faite le premier jour, ne renfermait naturellement que les mots du milieu de notre verset : « *Celui qui vient après moi, m'a précédé.* » Le v. 15 du prologue reproduit cette déclaration, non sous la forme plus brève où elle fut prononcée le premier jour (v. 26), mais sous la forme développée en laquelle Jean la répéta et l'appliqua à Jésus le jour suivant (v. 30); c'est ce que prouvent les deux propositions qui commencent et qui finissent identiquement le v. 15 et le v. 30. Par cette introduction et cette conclusion Jean appliquait d'abord à Jésus personnellement devant ses disciples le témoignage qu'il avait prononcé en public le jour précédent : « *C'est ici celui dont j'ai dit;* » puis il donnait une solution très-brève de l'espèce d'énigme renfermée dans cette déclaration paradoxale, en ajoutant ces derniers mots : « *vu qu'il était avant moi.* » La seule différence est que, v. 15, l'apôtre substitue *était* au *est* du v. 30. La raison de ce petit changement est simple : le présent *est* était inspiré au précurseur, dans la situation du v. 30, par la présence de Jésus; tandis qu'au v. 15, l'imparfait *était* exprime un rapport logique : « *Quand je parlais de la sorte, c'était lui que j'avais en vue.* » — Le témoignage que reproduit ici l'apôtre, renferme un jeu de mots conforme au caractère de Jean-Baptiste et à la tournure originale de tous ses discours : « *Celui qui me suit, m'a précédé.* » Il y a là une contradiction apparente qui devait exciter l'attention et stimuler l'activité d'esprit de ceux à qui

cette parole était adressée. Cette forme énigmatique devait contribuer aussi à graver cette déclaration importante dans la mémoire des auditeurs. De nombreux interprètes ont rapporté les mots : *m'a précédé* (dans le sens de : *m'a surpassé*), à la supériorité de dignité et d'excellence de Jésus sur Jean (Chrysostome, Tholuck, Olshausen, de Wette, Lücke, Luthardt). Mais : 1^o En enlevant à la parole de Jean l'apparence même de la contradiction qu'elle doit présenter, cette explication lui ôte tout son piquant. 2^o La correspondance évidente des prépositions ὀπίσω, *après*, et ἔμπροσθεν, *devant*, *avant*, ne permet pas de rapporter l'une au temps, l'autre à la dignité. Hofmann seul, croyons-nous, a essayé de les prendre *toutes deux* dans le sens de la dignité, et il a également échoué. L'évangéliste ayant pour but de prouver par le témoignage du précurseur la préexistence de Christ comme Logos, le sens temporel est le seul qui convienne. 3^o Comme Meyer le fait remarquer, la parole de Jean ainsi comprise n'aurait pas même un sens logique ; car rien en général n'exige que celui qui marche devant l'autre, soit son supérieur en dignité. C'est bien plutôt le contraire qui arrive : le héraut marche devant le souverain. Les deux prépositions se rapportent donc *au temps*, et Jean veut dire que le Christ qui paraît *après* lui, a néanmoins existé *avant* lui. C'est le sens de Luther, Meyer, Bäumléin. — Le parfait γέγονεν signifie tout simplement : *a été là* (de fait); comp. VI, 25 : πότε ὧδε γέγονας; « Depuis quand *t'es-tu trouvé ici?* » Ce verbe désigne non l'essence éternelle du Logos, mais le simple *fait* de l'existence antérieure à l'apparition du précurseur. Le Christ, par sa présence et son activité dans toute l'ancienne alliance, n'a-t-il pas *précédé* son *précurseur*? Comp. XII, 41, 1 Corinth. X, 4, et le passage de Malachie III, 1, d'où Jean-Baptiste a dû lui-même tirer cette notion, comme nous le verrons. — En répétant cette

parole le lendemain, Jean ajouta, comme explication de l'énigme, ces mots : « *Car il était avant moi,* » littéralement : « Il était *mon premier.* » Plusieurs (Chrysostome, Bèze, Calvin, Hofmann, Luthardt) rapportent ce terme à la supériorité de rang ; mais dans ce cas, Jean eût du dire *est* et non pas *était*. On objecte la tautologie entre cette proposition et la précédente, si on les rapporte toutes deux au temps. Ce serait, dit-on, expliquer *le même* par *le même*. On oublie qu'il y a une différence entre le $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon$, *a été là*, qui appartient à l'histoire, et le $\acute{\epsilon}\nu$, *était*, qui, comme dans les deux premiers versets du prologue, se rapporte à l'essence : « S'il m'a *précédé* sur la scène de l'histoire, c'est qu'il était en réalité d'un ordre supérieur au mien (comme l'éternité est supérieure au temps). » Le $\acute{\epsilon}\nu$ indique, comme celui du v. 1, que cet être n'a pas passé du néant à l'existence. Les interprètes qui appliquent, comme nous, le mot *premier* au temps (Meyer, Bäumlein) disent que le superlatif $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\varsigma$, *premier*, est mis ici pour le comparatif $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$, *antérieur*, et citent en faveur de ce sens XV, 18. Mais il y a plus dans le mot *premier* qu'une simple comparaison entre deux individus placés sur le même rang et dont l'un est simplement antérieur à l'autre. L'expression $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon$, *mon premier*, combine deux idées : *le premier* (absolument parlant) et *premier* par rapport à moi. Et c'est bien le cas aussi, XV, 18 ; car Jésus n'est pas seulement persécuté *avant* les disciples, comme l'un d'entre eux, leur égal, mais comme le chef, le vrai objet de cette haine qui les atteint avec lui. — Cette proposition explicative contient donc ce qu'elle devait renfermer, la solution de la contradiction que présentait l'affirmation précédente. Jésus peut réellement avoir *précédé* Jean, puisqu'il appartient à l'ordre supérieur dont dépend tout être apparu dans le temps.

On prétend que Jean-Baptiste ne peut avoir prononcé une

parole impliquant la préexistence du Messie, et que c'est l'évangéliste qui la lui met dans la bouche (Strauss, Weisse, de Wette) ou qui modifie quelque déclaration du précurseur, de manière à lui donner un sens qu'elle n'avait pas. Nous répondons d'abord que la tournure énigmatique et paradoxale de cette parole n'est pas favorable à un tel soupçon. Elle porte dans son originalité même la marque de son authenticité. Puis, l'évangéliste la citant *deux fois* dans le récit suivant, en indiquant le lieu et le moment où elle a été prononcée, il faudrait lui attribuer un rare degré d'effronterie pour supposer qu'il l'a inventée lui-même. Mais, demande-t-on, le précurseur aurait-il pu s'élever à une conception de la personne de Christ à laquelle l'Eglise n'est parvenue que beaucoup plus tard ? Pour peu que Jean eût sérieusement médité sur l'oracle qui contenait le programme de son propre ministère, Malachie III, 1, il devait y trouver ce que renferme la parole citée par l'évangéliste. Jéhovah, s'identifiant avec le Messie, disait : « Voici, j'envoie mon messager, et il préparera le chemin *devant moi* (le Messie). » Or quand l'envoi de l'envoyé comprend sa naissance, comme dans ce cas, il est manifeste que celui qui envoie, doit *préexister* à l'envoyé. Jean-Baptiste ne faisait donc que rendre sous la forme piquante et humoristique qui lui était propre, le contenu de cet oracle qui devait lui être si familier. Ces mots du précurseur : « Celui qui vient *après moi*, » ne sont-ils pas en effet la reproduction de ceux du prophète : « Il préparera le chemin *devant moi* » ? Le précurseur d'ailleurs avait reçu ses propres révélations, l'ordre, par exemple, de joindre à sa prédication la cérémonie extraordinaire du baptême ; il semble qu'il y avait eu une espèce de théophanie : « *Celui qui m'a envoyé baptiser d'eau, celui-là m'a dit,* » I, 33. Et si nous accordons quelque réalité à la scène du baptême, cette parole du

Père : « *C'est ici mon Fils bien-aimé* » n'avait-elle pas dû achever d'ouvrir les yeux de Jean sur le caractère divin de celui qu'il précédait ? Du reste, Esaïe avait déjà appelé le Messie « *Dieu fort, Père d'éternité,* » IX, 5¹, et Daniel l'avait décrit « *venant sur les nuées des cieux,* » VII, 13. Les rabbins eux-mêmes n'avaient pas été sans comprendre ce que renfermaient de telles paroles à l'égard de la personne du Messie (comp. Meyer).

« *Le Grec cherche la sagesse,* » dit saint Paul. Le Juif n'arrive pas à l'intelligence des choses divines sur la voie de l'investigation ; il reçoit le témoignage : car il vit dans une sphère de révélation. Rien donc de plus naturel que la citation du témoignage du précurseur, ce témoin officiel du Messie, dans le prologue. Mais ce qui explique complètement cette citation, c'est le rôle que la déclaration du précurseur paraît avoir joué dans la vie de l'auteur lui-même. Il venait de raconter sa propre expérience, v. 14 ; et s'il est vrai — comme cela doit l'être, si cet auteur est l'apôtre Jean — qu'il ait entendu personnellement ce témoignage sortir de la bouche du Baptiste et que cette parole ait été le point de départ de sa foi et de celle de l'Eglise en général, comment ne l'aurait-il pas enchâssée, ainsi qu'un joyau incomparable, dans ce solennel préambule ? Nous ne relevons pas ici les absurdes leçons des principaux Mss. alexandrins (α BC). — Au témoignage des apôtres et à celui de Jean-Baptiste se joint enfin celui de l'Eglise entière :

V. 16. « *Et² de sa plénitude nous avons tous reçu, et*

¹ Nous n'ignorons pas les sens divers qu'on a cherché à donner à ces expressions. Que dirait-on si des orthodoxes se permettaient de pareilles violences ?

² Au lieu de *καὶ*, que présente T. R. avec A E F G H I Δ A II Sy^{cur} Sy^{rsch} Sy^{rp} It^{aliq} et la plupart des Mnn., on lit *οὐκ* dans α B C D L X It^{aliq} Cop., quelques Mnn. et plusieurs Pères, en particulier Or. (trois fois.)

grâce pour grâce.» — Le terme de *plénitude* rattache ce verset à l'épithète πλήρης, *pleine*, à la fin du v. 14. C'est que le témoignage de l'Eglise est en relation plus directe encore avec celui des apôtres qu'avec celui du précurseur. Un groupe nombreux d'autorités, surtout byzantines, lisent au commencement du verset καί, *et*, tandis que les alexandrins lisent ὅτι, *parce que*. Les gréco-latins sont partagés. Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Meyer et les exégètes modernes en général, prévenus comme ils le sont en faveur du texte alexandrin, admettent la seconde leçon. Meyer donne en sa faveur une preuve étrange. La leçon *et* serait provenue, selon lui, de l'idée erronée que le v. 16 est la continuation du discours de Jean-Baptiste. Mais c'est précisément à la leçon *parce que* que s'applique le soupçon de cette fâcheuse origine. Car cette particule logique *parce que* fait, bien plutôt que le simple *et*, du v. 16 la continuation du v. 15. La liaison par καί, *et*, étant beaucoup plus lâche, permet aisément de détacher ce verset du v. 15, et de le rattacher, comme c'est évidemment la pensée de l'auteur (comp. le mot *plénitude* avec le mot *pleine*), au v. 14. Il ne résulte pas de là, sans doute, que le v. 15 ne soit qu'une parenthèse. Les trois témoignages sont simplement juxtaposés, et c'est là le sens de la particule καί, *et* : *et de plus*. L'origine de la leçon alexandrine *parce que* est facile à éclaircir. Nous savons que le gnostique Héracléon avait envisagé les v. 16 et 17 comme appartenant encore au discours du Baptiste. Origène, loin de contester cette explication, l'étendit même au v. 18. D'autres Pères grecs ont partagé cette manière de voir, du moins quant au v. 16. N'est-il pas clair que c'est sous l'influence de cette opinion que le *et* a été transformé en *parce que*, peut-être à l'aide du ὅτι, *parce que*, qui commence le verset suivant. Quant à cette opinion en elle-même, elle est insoutenable, puis-

que les mots : *nous tous*, v. 16, impliquent déjà l'existence de l'Eglise, et que les passés ἐγένετο, *est venue*, et ἐξηγήσατο, *a fait connaître*, v. 17 et 18, supposent le ministère de Jésus terminé. — La *plénitude* dont parle Jean est cette intarissable richesse de grâce et de vérité (v. 14) qui débordait de la Parole faite chair. Les paroles suivantes développent précisément ces deux idées : v. 16, celle de grâce ; v. 18, celle de vérité ; elles sont réunies les deux dans la parole de transition, v. 17. Le terme *plénitude*, πλήρωμα, désigne ce dont un espace vide est rempli. Le sens de ce mot dans notre contexte est si simple, si clairement déterminé par le rapport au v. 14, et le choix de ce terme si naturellement motivé par l'épithète πλήρης à la fin de ce verset, que l'on a peine à comprendre comment plusieurs critiques modernes (Schwegler, Hilgenfeld), ont pu s'en faire une arme contre l'authenticité de notre évangile, en le dérivant de la doctrine gnostique du plérôma valentinien. C'est cette secte, au contraire, qui a puisé sa nomenclature dans le prologue de Jean, et substitué un sens mythologique au sens si simple qu'ont toutes les expressions : *grâce*, *vérité*, *plénitude*, dans notre passage (voir *Introd.* I, p. 265 et suiv.). Comp., d'ailleurs, Rom. XV, 29, où saint Paul emploie l'expression : πλήρωμα εὐλογίας, *plénitude de bénédiction*, exactement dans le même sens que Jean dans notre passage. — Dans le mot *nous tous* sont compris tous les individus croyants mentionnés au v. 12 ; c'est l'Eglise entière. — Il est remarquable que le verbe : *nous avons reçu*, n'ait aucun régime : c'est qu'il ne s'agissait pas de tel ou tel bien reçu, mais avant tout de l'acte même de recevoir : « Nous avons tous eu le privilège de puiser à cette intarissable source. » — Par l'appendice subséquent : *et grâce pour grâce*, l'apôtre caractérise moins l'objet que le mode de recevoir. Le καί, *et*, signifie : « et cela de la ma-

nière que je vais décrire.» Les mots : *grâce pour grâce*, que l'on traduit souvent par *grâce sur grâce*, renferment une espèce de jeu de mots. En effet, la préposition *ἀντί*, *pour*, *en échange de*, caractérise proprement le système légal. Sous la loi, on reçoit une grâce *en échange d'un mérite*. Mais dans le nouvel ordre de choses, c'est une grâce reçue qui devient le titre à recevoir une grâce nouvelle. On ne peut mieux formuler la méthode de la gratuité complète. C'est donc à bon escient que Jean a écrit ce *ἀντί*, *en échange de*, au lieu de *ἐπί*, *sur*, qui eût désigné une grâce simplement *ajoutée* à une autre, comme Phil. II, 27 et à l'ordinaire. Il y a dans cette application à l'économie de la grâce de la formule même du régime contraire, une hardiesse qui trahit le paroxysme de l'exaltation. Il invite par là ses lecteurs à faire de chaque grâce reçue un motif auprès du Seigneur pour obtenir une faveur plus grande. Et cela sans craindre d'épuiser jamais la plénitude mise à notre portée en la Parole faite chair. Chrysostome et Bèze entendent par la grâce accordée en échange de la précédente la nouvelle alliance substituée à l'ancienne; mais comment celle-ci serait-elle appelée ici *grâce*, quand dans le verset suivant elle porte le titre de *loi* en opposition à la grâce elle-même? — Dans le v. suivant, l'expérience ainsi décrite v. 16 est expliquée par l'essence même de l'ordre de choses nouveau apparu en Christ :

V. 17. « *Car la loi a été donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ.* » — Nous retrouvons ici la forme paratactique propre au génie hébraïque; un écrivain d'origine grecque eût certainement marqué le contraste entre les deux propositions de ce verset par les particules *μέν* et *δέ*. — L'économie évangélique est opposée à la loi comme *grâce* et comme *vérité*. L'Évangile, en tant que *grâce*, offre et donne; la loi commande et demande.

Or comme l'essence véritable de Dieu ne saurait consister à demander, il résulte de là que la loi ne peut être qu'une phase passagère, pédagogique, de la révélation de Dieu, et que le nouvel ordre de choses, celui de la grâce, peut seul être en même temps celui de la pleine révélation de Dieu, de la *vérité*. L'explication très-fine de Bengel : *Lex iram parans* (en opposition à la grâce) *et umbram habens* (en opposition à la vérité), serait plus conforme au contexte de Col. II, 16. 17, qu'à celui du prologue de Jean. Le terme ἐδόθη, *a été donnée*, rappelle l'institution extérieure et positive de la loi; l'expression *sont venues* montre la grâce et la vérité apparaissant historiquement en la personne même de celui qui est par essence la source de ces biens (v. 4), puis se réalisant dans sa vie et se communiquant par lui. Moïse peut disparaître, la loi n'en demeure pas moins; elle n'est que *donnée* par lui. Mais ôtez Jésus-Christ : la grâce et la vérité disparaissent; car ces dons sont *venus* par lui, sont étroitement unis à sa personne. « Jean, dit Bengel, choisit ses expressions avec la rigueur d'un philosophe. » Disons plutôt : avec l'énergique précision qui est le caractère constant du style inspiré.

C'est à ce moment du prologue que l'apôtre prononce pour la première fois le grand nom attendu depuis si longtemps, *Jésus-Christ*. A mesure que l'histoire des miséricordes de la Parole envers l'humanité se déroule à ses regards, ce spectacle lui inspire des termes toujours plus concrets, plus humains. Le *Logos* du v. 1 a paru comme *lumière*, v. 5; comme *Fils*, v. 14; au v. 17, il se nomme enfin *Jésus-Christ*; — tout comme le *Dieu* du v. 1 reçoit le nom de *Père*, par rapport au Fils unique, v. 14, et devient *le Père* absolument parlant, celui du Fils et le nôtre, au v. 18. Par l'incarnation et la vie humaine de Jésus, tout ce monde céleste se rapproche de nous et prend pour nous vie et réalité.

V. 18. « Dieu, personne ne l'a jamais vu: le Fils unique¹, qui est² dans le sein du Père, c'est lui qui nous l'a fait connaître. » — Après avoir développé le premier des deux traits qui constituent le caractère divin de la gloire de Jésus-Christ, v. 16, et les avoir réunis, v. 17, pour les opposer à la loi, l'apôtre développe maintenant le second de ces traits : la vérité, et achève ainsi le tableau du πληρωμα, de la plénitude, v. 16^a. — La vérité, aux yeux de saint Jean, c'est, comme nous l'avons vu, Dieu parfaitement révélé et connu. L'absence de toute particule de liaison entre le v. 17 et le v. 18 suppose une relation logique très-intime entre ces versets ; cette relation consiste précisément dans l'identité de la vérité et de la connaissance de Dieu. En Jésus est venue la vérité, parce qu'il possède et qu'il apporte la révélation adéquate de l'être divin. La connaissance de Dieu ne peut être le résultat d'une investigation philosophique. Notre intelligence ne saisit que certains rayons isolés de la révélation de Dieu, répandus dans la nature et dans la conscience ; elle ne parvient pas à les réunir en un tout, encore moins à remonter jusqu'au foyer vivant d'où ils émanent. Les révélations naturelles ou théocratiques, les visions même accordées aux saints de l'ancienne alliance, ne renfermaient qu'une manifestation approximative de l'être divin, comme l'exprime admirablement cette parole de l'Éternel à Moïse, au moment où il lui promet de lui faire voir sa gloire : « Tu me verras par derrière ; mais ma face ne se verra point » (Ex. XXXIII, 23). Car « nul

¹ Tandis que T. R. lit ο μονογενης υιος, avec 13 Mjj. Syrcur Itplerique Or. (1 fois) et presque tous les Mnn., nous trouvons la leçon ο μονογενης θεος dans N B C L Syrsch Cop. Clém. Or. (2 fois) et d'autres Pères. D'autres fois, Origène lit υιος θεου, υιος του θεου, leçons qui ne se trouvent dans aucun document.

² N omet ο ων.

homme, dans son état de souillure, ne peut voir Dieu et vivre » (XXXIII, 20). Personne donc, ni en dedans, ni en dehors de la théocratie, n'a obtenu le privilège d'acquérir cette connaissance totale et vivante de Dieu, dont la *vue* est l'emblème. — Le mot *Dieu*, quoique étant l'objet du verbe, est en tête. C'est l'idée principale. — Le parf. ἐώραξε, *a vu*, désigne plutôt le résultat que l'acte même de la vision: « Il n'y a personne ici-bas qui puisse parler de Dieu comme l'ayant vu, de visu. » La vérité complète n'existe donc pas sur la terre, en dehors de Jésus-Christ. Elle est réellement venue avec lui, comme il a été dit au v. 17. La seconde partie du v. 18 en donne la raison. — La leçon ὁ μονογενὴς υἱός, *le Fils unique*, est certainement la vraie; celle des alexandrins : *le Dieu fils unique*, malgré l'autorité du *Vatic.*, n'a été admise à peu près par aucun des éditeurs modernes, et l'appui du *Sinaït.* ne lui procurera pas à l'avenir un meilleur accueil. Elle a trop la saveur de la dogmatique postérieure. Le fait qu'elle se trouve chez Clément d'Alexandrie et chez Origène (deux fois), est un indice de son lieu d'origine. — La qualité de révélateur parfait de l'être divin, attribuée à Jésus, est fondée sur sa relation intime et personnelle avec Dieu lui-même : « *Qui est dans le sein du Père.* » Tel est en effet le rapport du partic. ὅς, *qui est*, avec le verbe ἐξηγήσατο, *a fait connaître*. Baumlein dit avec raison : « Ce : *qui est*, prouve que Jésus peut réellement révéler Dieu. Il équivaut à un : *en tant qu'étant* (ὥς ὅν). » On peut expliquer de deux manières l'image dont se sert ici saint Jean. Ou bien elle est tirée de la position des deux convives voisins dans un repas (XIII, 23); ou bien, ce qui paraît plus convenable dans le contexte, elle est empruntée à l'attitude d'un fils assis sur les genoux de son père et appuyé sur son sein. Elle exprime en tout cas l'épanchement complet. Celui qui occupe cette place unique entend

les plus secrètes pensées du Père. On voit, par ce terme de *κόλπος*, *sein*, que le mystère du Fils est affaire non de métaphysique, mais d'amour. — L'omission de *ὁ ὢν* dans le *Sinaït.* est condamnée unanimément par les autres documents. — Hofmann, Meyer, Luthardt (2^e éd.) rapportent ce participe présent à l'état actuel de Jésus-Christ, depuis l'ascension; et la prépos. *ἐκ* s'expliquerait, selon Meyer, par l'idée du *retour dans* cet état. Mais il est clair que dans ce sens ce partic. *qui est*, ne pourrait plus justifier le : « *il a fait connaître*, » qui se rapporte à la vie terrestre de Jésus. Meyer répond que son élévation *confirme* la vérité de son enseignement. C'est là un pur expédient; il n'y a pas de relation naturelle entre l'état de gloire actuel de Jésus et son ministère d'enseignement pendant qu'il était ici-bas. Ce partic. présent ne peut donc se rapporter qu'à un état qui a précédé ou qui accompagnait le ministère terrestre de Jésus. Il peut s'appliquer (comme l'expression analogue du v. 1 : *τὸν πρός*) à l'état divin du Logos, avant l'incarnation. Un homme qui n'a pas rang parmi les exégètes, Napoléon, s'est exprimé ainsi : « Le christianisme dit avec simplicité : *Nul homme n'a vu Dieu, si ce n'est Dieu...*; cela est d'un grand bon sens. » Cette parole indique la relation entre notre *ὁ ὢν*, *qui est*, et le verbe *ἐξηγήσατο*, *a fait connaître*, mieux que bien des théologiens n'ont su la comprendre. Cependant la relation éternelle du Fils avec le Père n'a pas pu influencer directement sur son enseignement religieux ici-bas; car il a parlé sur la terre comme homme. S'il eût parlé de Dieu, comme Dieu, son langage eût été incompréhensible. Puis tout ce que le Fils a révélé de Dieu à la terre, a dû passer par sa conscience d'homme. Mais cette conscience d'homme, depuis le fait du baptême en particulier, a été celle *du Fils*; et il a par là possédé, comme aucun autre, l'organe nécessaire à l'aperception de Dieu comme Père. Enfin, si l'on

tient compte de ce que son enseignement terrestre a été complété par le Saint-Esprit qu'il a envoyé après l'ascension, on retrouve sur cette voie ce que renferme de vrai l'explication de Meyer et Hofmann; et l'on arrive ainsi à l'interprétation complète, celle de Lücke, qui applique le partic. prés. ὁ ὢν, *qui est*, à la relation *permanente*, indestructible, entre le Fils et le Père. Ce rapport a pu passer par des phases très-diverses; mais il n'a pas été complètement interrompu un instant (III, 13). L'emploi de la préposition de mouvement εἰς, *vers*, avec le verbe de repos ὢν, *qui est*, vient de ce que le régime « *le sein du Père* » désigne en réalité, non un lieu, mais une vie. Le Fils n'y est qu'en s'y plongeant par une action incessante; il en est ainsi de tout état qui consiste dans une relation morale. C'était déjà le sens de la locution τῷ πατρὶ (v. 1). La substitution de εἰς à παρὰ, dans notre verset, vient de la différence entre un régime proprement local (χόλπος) et un régime personnel (θεός). — Le pron. ἐκεῖνος est ici, comme ordinairement dans Jean, exclusif : « Celui-ci, et lui seul. » — Pour expliquer l'emploi du mot ἐξηγεῖσθαι, il ne nous paraît pas naturel, quoi qu'en dise Meyer, de recourir à l'usage technique de ce mot chez les Grecs, qui désignaient par là l'explication des choses divines par les ἐξηγηταί, les hommes chargés officiellement de cette fonction. La simplicité du style de Jean exclut ce rapprochement, qui n'est point nécessaire pour expliquer cette expression. L'objet sous-entendu de ἐξηγήσατο, *a expliqué*, est sans doute le premier mot du verset, θεόν, *Dieu*, dont l'influence se fait sentir jusqu'à la fin. Mais Jean ne l'a pas exprimé, afin d'appeler, comme au v. 16, l'attention sur la notion verbale plutôt que sur l'objet de l'action : « *Il a expliqué*, lui ! vraiment expliqué ! » Son enseignement sur Dieu mérite seul le nom d'interprétation. Meyer préfère suppléer comme objet : le contenu de ce qu'il a vu en Dieu.

On voit par le mot *πατὴρ*, *du Père*, que la vérité apportée au monde par le Fils ne consiste pas dans un ensemble de nouvelles idées métaphysiques sur Dieu, mais bien plutôt dans la révélation de son caractère de Père. Pour accomplir cette révélation, il a suffi à Jésus de se révéler lui-même comme Fils; car se démontrer Fils, c'est apprendre au monde ce qu'il n'eût jamais soupçonné : que par essence Dieu est Père. Et, s'il est Père dans l'intimité de son essence et par une relation éternelle, comment ses rapports avec les créatures n'auraient-ils pas aussi un caractère paternel? Voilà l'explication nouvelle que le Fils a donnée de l'être divin et que lui seul, en tant que Fils, pouvait donner. C'est l'initiation de la terre au plus profond secret du ciel : Dieu est de toute éternité *père*, c'est-à-dire *amour*. En dehors de cette divine exégèse, renfermée dans la vie et dans les paroles de Jésus, toute idée que l'homme se fait de Dieu n'est qu'imparfaite ou imaginaire, une idée et, jusqu'à un certain point, une *idole*, selon l'expression de Jean lui-même (1 Jean V, 21).

Tout ce que, sur la voie de l'obéissance, l'homme eût trouvé dans la communion du Logos, son Créateur, il le retrouve donc, sur le chemin de la foi, en la personne de Jésus-Christ. La Parole répandait la vie : Jésus nous la rapporte sous la forme de la grâce. De la vie jaillissait la lumière : Jésus nous la rend sous le nom de vérité. Dieu donné, Dieu manifesté : voilà les biens qui démontrent la présence réelle en Jésus-Christ de ce Logos divin révélé dans les premiers versets du prologue. L'Eglise, en recevant de lui ces dons incomparables, peut constater elle-même, aussi bien que les premiers témoins, l'identité de la personne du Logos avec celle de Jésus-Christ, et, joignant son témoignage au chœur des apôtres et à celui des prophètes, représentés l'un par l'évangéliste, l'autre par le

PROLOGUE.

seur (v. 14. 15), attester, sur le fondement d'une
le expérience, le fait sans lequel disparaissent pour
me et la vie et la lumière : l'incarnation de la Parole,
l'union, consommée en Christ, de Dieu et de l'homme.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

SUR LE PROLOGUE.

I

Le plan du prologue.

Trois pensées nous paraissent résumer ce morceau si remarquable et en jalonner la marche : le *Logos*, le Logos *méconnu*, le Logos reconnu et *reçu*; en d'autres termes : le Logos (v. 1-4), l'incrédulité (v. 5-11) et la foi (v. 12-18). Entre la première partie et la seconde, le v. 5 forme la transition, comme entre la seconde et la troisième les v. 12 et 13. La relation entre la dernière et la première est signalée extérieurement par la ressemblance des expressions dans les v. 18 et 1; elle peut se formuler ainsi : Celui que l'Eglise connaît et possède comme son Rédempteur n'est autre que le Logos éternel, principe vivifiant et lumineux de l'univers, créateur de toutes choses. Par la foi à ce Verbe incarné, l'Eglise est replacée dans la relation normale avec ce principe de vie pour l'univers et de lumière pour l'homme.

Ce plan nous paraît préférable à celui que Luthardt maintient dans sa seconde édition : trois parties ou cycles renfermant chacun, quoique à un point de vue un peu différent, le sommaire de toute l'histoire évangélique : v. 1-5; 6-13; 14-18.

Il y a déjà quelque chose de bien improbable dans cette triple répétition sommaire d'une même histoire. Puis Luthardt est obligé de reconnaître lui-même que dans le premier cycle il n'est point question de la foi — qui est pourtant un des facteurs essentiels de l'histoire évangélique — et que dans le troisième il n'est plus question de l'incrédulité, l'un des éléments non moins décisifs de cette histoire. Enfin, n'est-il pas contre toute vraisemblance exégétique de donner au *δέ*, *mais*, du v. 12, la seule particule adversative du prologue, un sens tout à fait secondaire, au lieu d'y voir l'indication du grand contraste entre l'incrédulité et la foi? — puis de placer la ligne de démarcation, entre la seconde et la troisième partie, au v. 14 qui se lie si étroitement à v. 12 et 13?

Bien loin donc d'admettre trois cycles dont chacun représenterait *le tout* de l'histoire, nous croyons à trois cycles dont chacun fait ressortir *l'un* des trois facteurs de l'histoire. Le récit tout entier reposera précisément sur la relation de ces trois facteurs, et le prologue apparaît ainsi comme l'introduction sur la scène des personnages du drame qui va suivre, présentés dans leur signification la plus élevée.

II

L'intention du prologue.

Quel est le but de cette introduction? Vise-t-elle à la spéculation ou à la foi?

Nous rencontrons ici trois opinions : la première attribue à l'auteur un but purement spéculatif; la seconde admet une intention proprement pratique, mais compliquée de préoccupations métaphysiques; d'après la troisième, enfin, l'auteur, en remontant aux plus hauts principes de la connaissance chrétienne, ne se propose pas d'autre but que

celui qu'il professe lui-même (XX, 31) : « *Afin que vous croyez,* » et qui réclamait avant tout la révélation de l'objet de la foi dans toute sa grandeur.

1. L'école de Tubingue est l'organe le plus conséquent de la première manière de voir. A ses yeux, l'auteur expose dans le prologue l'idée qui est la *base métaphysique* du récit suivant, qui en est même la source réelle. L'idée spéculative d'un intermédiaire entre le Dieu infini et le monde fini a été trouvée par l'auteur dans le milieu où il vivait, exposée dans le prologue et illustrée par le moyen de la narration à peu près fictive qui va suivre ¹.

Si les résultats auxquels nous a conduits l'exégèse sont fondés, cette manière d'envisager le prologue n'est pas soutenable. Nous avons vu en effet que la notion du Logos ne préoccupe point l'auteur pour elle-même, mais uniquement en vue de l'apparition historique de Jésus. La thèse : « *La Parole est devenue chair,* » n'est pas là pour celle-ci : « *Au commencement était la Parole :* » c'est celle-ci, au contraire, qui tend à celle-là. Jean ne vient pas inviter ses lecteurs à une promenade métaphysique dans les profondeurs de l'essence divine, pour découvrir un être appelé le Logos ; il veut simplement les engager à mettre dans le Christ historique une telle confiance, qu'ils puissent par lui avoir accès à la richesse de Dieu même. Ce n'est point la personne de Jésus qui est au service de la thèse du Logos ; si Jésus reçoit ce titre, c'est pour que l'on s'attache à lui comme au parfait médiateur.

Rien n'est plus propre à faire toucher au doigt l'opposition entre l'intention spéculative que Baur prête au prologue et le but réel de tout ce passage, que l'explication que ce

¹ Comp. *Introd.* I, p. 446-447 ; 449-420 ; 428 et suiv. ; 242-249 ; 348-349.

savant donne du v. 14. Cette proposition : « *La Parole est devenue chair,* » dans laquelle nous avons reconnu le mot central du prologue, y occupe, selon Baur, une place tout à fait subordonnée ; elle n'exprime que le phénomène, historiquement insignifiant, de la *visibilité* du Verbe ; le salut n'est point attaché à ce fait ; celui-ci sert seulement à en faire un peu mieux *sentir* la douceur. Cette explication démontre, mieux que toutes les preuves, la contradiction qui existe entre l'idéalisme du théologien de Tubingue et le sérieux réalisme de l'évangéliste.

2. M. Reuss s'est gardé d'une telle exagération. Il reconnaît que la tendance essentielle du prologue est avant tout pratique ; que Jean veut convier ses lecteurs à la foi. Mais tout en exposant, dans ce but, l'objet de la foi, il y joint une thèse spéculative. « Il ne s'agissait pas du tout pour lui de faire prévaloir une théorie métaphysique sur une autre ; la spéculation n'était pas pour l'apôtre un but, mais un moyen. » Il a seulement cherché à s'expliquer philosophiquement le contenu de sa croyance, et la notion du Logos a été le moyen que lui a fourni la philosophie contemporaine pour atteindre ce but. L'invitation à la foi s'est transformée par là sous sa plume en une initiation de ses lecteurs à la gnose chrétienne. C'est à ce résultat qu'aboutit également l'étude de Lücke.

Cette manière de voir, tout en sauvegardant d'un côté le caractère pratique et apostolique du prologue, rend compte, d'autre part, de l'emploi du terme de Logos qui semble appartenir à la langue philosophique.

Il résulterait de cette manière de voir que Jean aurait fondu en un tout unique les éléments puisés dans l'enseignement de Jésus et ceux qu'il empruntait à la métaphysique de Philon. Mais il faut alors rejeter l'authenticité de l'évangile, ce que ne fait pas M. Reuss. Serait-il concevable

en effet qu'un apôtre eût offert à la foi de l'Eglise un Christ résultant d'un tel amalgame? Si Jean tenait à fixer par l'écriture la théorie du Logos, qui lui avait rendu à lui-même l'éminent service de lui interpréter sa foi, ne pouvait-il pas du moins se borner à le faire sous la forme épistolaire qu'il connaissait et qu'il employait? Lui était-il permis d'exploiter dans ce but la composition d'un évangile?

M. Reuss paraît envisager ce procédé comme inconscient et innocent. Inconscient? Mais on a fait remarquer dès longtemps que Jean se garde de mettre le terme de Logos dans la bouche de Jésus. Il avait donc conscience de la différence entre ce qu'il tenait de son enseignement et ce qui provenait d'une autre source. Innocent? Sur ce point l'histoire a jugé, et sa sentence est sévère. L'histoire dit, en effet, qu'entre tous les écrits du Nouveau Testament, c'est surtout l'évangile de Jean, et, entre toutes les parties de cet évangile, surtout le prologue, qui a frayé le chemin à la *Jésulatrie*, et par là maintenu, depuis dix-huit siècles, le christianisme à l'état de paganisme mitigé. Julien l'Apostat a bien su le dire : « C'est Jean qui a déclaré que le Verbe s'était fait chair.... et il doit être envisagé *comme la source de tout le mal.* »¹ Voilà le résultat de ces innocentes velléités spéculatives de Jean! C'est cet apôtre qui, de sa propre main, a jeté dans la pâte de l'Evangile le levain de l'idolâtrie, et ce levain a immédiatement fait lever la pâte, faussé la doctrine, vicié le culte en esprit et en vérité, altéré dans ses sources la vie chrétienne. Ce n'est qu'aujourd'hui que le monde se réveille de ce vertige, et reconnaît le vrai coupable signalé par Julien! — C'est ainsi que s'est vérifiée la promesse du Maître : « *Celui qui vous écoute, m'écoute!* »

¹ Cyrille, *Cont. Julian.* Cité d'après A. Nicolas, *Etudes philos. sur le christianisme*, t. IV, p. 117.

Enfin l'explication de M. Reuss sépare la théorie du Logos, comme superfétation accidentelle, de la foi religieuse de Jean. Mais il est aisé de se convaincre, au contraire, que ce théorème prétendu constitue le fond de la foi de l'apôtre, dans ce qu'elle a de plus essentiel et de plus vital. JÉSUS EST POUR JEAN LE LOGOS, OU IL N'EST RIEN. Si l'incrédulité des Juifs est à ses yeux quelque chose de si monstrueux, c'est qu'en rejetant Jésus ils ont rejeté le Logos. Si la foi nous sauve et nous régénère, c'est qu'elle nous met en communion, par Jésus, avec le Logos fait chair. Or comment la formule métaphysique aurait-elle absorbé tellement dans le cœur de Jean l'objet vivant de sa foi, ce Jésus personnellement connu et aimé, que celui-ci ne fût plus rien à ses yeux sans celle-là ! Lui, le témoin de cette vie, le commensal, l'intime de ce Maître, il en serait venu, dans son délire spéculatif, à faire résider la force vivifiante de l'Évangile, non plus dans cette personne elle-même, mais dans la conception philosophique qu'il s'en était faite ! Cette supposition est une impossibilité morale.

Le prologue bien compris ne justifie donc en aucune façon ce point de vue : c'est un préambule destiné à initier le lecteur à la véritable essence du fait qui va être raconté ; il en révèle le caractère auguste, la grandeur unique, l'importance vitale. Le prologue est semblable à ce terme technique que le compositeur place en tête d'un morceau musical, pour indiquer à celui qui doit l'exécuter, l'accent et le mouvement qu'il faut y mettre. Elever l'esprit du lecteur à la hauteur du drame qui va se dérouler sous ses yeux ; lui faire sentir que ce n'est pas ici une histoire qu'il doive confondre avec toutes les autres et mettre de côté, après l'avoir lue, pour passer à une suivante ; qu'elle renferme le secret de la vie de l'humanité, de la sienne propre ; que ces enseignements ne sont rien moins que le

rayonnement de la Parole absolue ; qu'acceptés, ils deviendront son salut ; rejetés, sa mort ; que l'incrédulité à l'égard de Jésus, c'est Dieu repoussé ; la foi, Dieu reçu, possédé : voilà l'intention vraie du prologue. Ce morceau est le commentaire du terme d'*évangile* ; il annonce le message suprême de Dieu à la terre. Il transporte dès la première ligne le lecteur dans la sphère divine à laquelle appartient cette histoire.

Jean, en écrivant ce préambule, n'est donc pas sorti de son rôle d'apôtre, et son livre est bien, du premier mot jusqu'au dernier, un appel à la foi, rien de plus, rien de moins. Nous achèverons de nous en convaincre en nous rendant compte de l'origine de cette notion et de ce terme de Logos, et en constatant que les emprunts à la métaphysique contemporaine qu'on impute à l'apôtre, ne sont en réalité que des prêts qu'on lui fait.

III

L'idée et le terme de Logos.

Les trois questions que nous avons à résoudre, sont celles-ci : Où l'évangéliste a-t-il puisé la *notion* du Logos ? Quelle est l'origine de ce *terme* extraordinaire ? Quel est le motif de son *emploi* ?

Avant tout constatons un fait : c'est que le prologue ne contient pas une *pensée* qui dépasse le contenu du témoignage de Christ lui-même dans le quatrième évangile et les enseignements de l'Ancien Testament expliqués à cette lumière. B. Weiss ¹ mentionne deux points principaux dans lesquels le témoignage de Christ lui paraît être dépassé par le prologue : 1^o la notion de la Parole, par laquelle Jean formule l'existence anté-historique de Christ ; 2^o la fonction

¹ *Johanneischer Lehrbegriff*, 1862.

créatrice qui est attribuée à cet être. Mais tout le contenu des premières propositions du prologue ne ressort-il pas des paroles suivantes, mises par Jean dans la bouche de Jésus : — « *Que sera-ce, quand vous verrez le Fils de l'homme remonter là où il était auparavant?* » VI, 62. — « *En vérité, en vérité, je vous dis : Avant qu'Abraham naquît, je suis.* » VIII, 58. — « *Et maintenant, glorifie-moi, toi, Père, auprès de toi-même, de la gloire que j'ai eue, avant la création du monde, auprès de toi.* » XVII, 5. — « *Parce que tu m'as aimé avant la création du monde.* » XVII, 24.

Laissons pour le moment de côté le *terme* de Logos auquel nous reviendrons. Si Christ existait personnellement avant la création, comme il l'affirme dans ces paroles, pouvait-il exister ailleurs qu'avec Dieu et en Dieu, comme le dit le prologue? Et quant à la fonction créatrice, ne suffit-il pas de rapprocher la pensée de l'existence éternelle du Logos en Dieu, de cette parole : « *Tu m'as aimé avant la création du monde,* » pour comprendre que celui qui parle ainsi ne peut être resté étranger à l'œuvre qui a tiré le monde du néant. C'est ce qui ressort de V, 17 : « *Comme le Père agit jusqu'à présent, j'agis aussi.* » Cp. V, 19 et 26.

Les autres affirmations du prologue se déduisent non moins aisément des discours et des actes de Jésus dans l'évangile : le v. 4 (« *En elle il y avait vie...* ») de V, 26 : « *Comme le Père a la vie en lui-même, il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui-même;* » — le v. 9 (« *C'était la lumière véritable* ») de VIII, 12 et IX, 5 : « *Je suis la lumière du monde... Celui qui me suit aura la lumière de la vie;* » — le v. 7 (« *Jean vint pour rendre témoignage* ») de I, 34 : « *Et j'ai vu, et j'ai rendu témoignage que celui-ci est le Fils de Dieu,* » et de V, 33 : « *Vous avez envoyé vers Jean, et il a rendu témoignage à la vérité.* » — Le prolo-

gue exprime l'idée de la présence et de l'activité du Logos dans le monde en général et dans la théocratie en particulier (*chez lui, les siens*) antérieurement à son incarnation, v. 10 et 11. Cette idée ressort directement de ce que Jésus enseigne au ch. X sur la manière dont la voix du Berger est *reconnue* par *ses brebis*, et cela non seulement par celles qui sont déjà dans la bergerie de l'ancienne alliance (v. 3), mais aussi par celles qui ne sont pas de cette bergerie (v. 16), les enfants de Dieu dispersés dans tout le monde (XI, 52). — L'opposition entre la naissance charnelle et l'engendrement divin, qui joue un si grand rôle dans le prologue (v. 13), est expressément enseignée par Jésus dans cette parole (III, 6) : « *Ce qui est né de la chair, est chair : ce qui est né de l'Esprit, est esprit.* » — La réalité de l'humanité de Christ, si énergiquement affirmée dans le prologue (v. 14), est l'une des pensées fondamentales du récit tout entier. Dans aucun évangile peut-être, autant que dans le quatrième, ne ressort le côté parfaitement humain de la personne et des affections du Sauveur. Il est exténué de fatigue (IV, 6); il a soif (IV, 7); il pleure sur son ami (XI, 35); il est ému, troublé même (XI, 33; XII, 27). — En même temps sa gloire *pleine de grâce et de vérité*, son caractère de *Fils*, dont parle si admirablement le prologue (v. 14-18), ressort dans le récit de toutes les manifestations de Jésus, en actes et en paroles : de sa dépendance complète (VI, 38 et s.), de sa docilité absolue (V, 30, etc.), de son intimité sans bornes avec le Père (V, 20), de la grandeur des œuvres qu'il reçoit le pouvoir de faire : vivifier, juger (V, 21. 22), de l'assurance parfaite de l'exaucement, quoi qu'il demande (XI, 41. 42), de l'adoration qu'il accepte (XX, 28), qu'il réclame même, à l'égal du Père (V, 23). — Le témoignage de Jean-Baptiste cité au v. 15 est un emprunt textuel à la narration subséquente (I, 27. 30). —

L'idée du don de la loi, comme préparation de l'Évangile (v. 17), ressort de V, 46. 47. — Le v. 18, qui clôt le prologue, reproduit presque textuellement la parole VI, 46 : « *Non que quelqu'un ait vu le Père, si ce n'est celui qui est du Père: celui-là a vu le Père.* » — Les termes de *Fils* et de *Fils unique*, enfin, sont empruntés à VI, 40 : « *C'est ici la volonté du Père, que celui qui contemple le Fils...* », à III, 16 (que Jean met certainement dans la bouche de Jésus) : « *Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique,* » et à III, 18 : « *Parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu.* »

Les paroles attribuées à Jésus dans le cours de la narration renferment donc toutes les idées exprimées dans le prologue, ou du moins leurs prémisses immédiates. Nous ne saurions en excepter même l'idée de la création par la Parole. Il ne reste que le terme de Logos employé par Jean pour désigner le Fils dans son état de préexistence. C'est certainement ce terme, usité dans la langue philosophique du temps, qui a fait qu'on a transformé l'auteur du prologue de disciple de Jésus en disciple de Philon.

Nous ne reviendrons pas sur l'étude que nous avons faite dans l'*Introduction* (I, p. 212 et suiv.) des rapports entre l'intuition de Jean et le système de Philon. Nous nous bornerons à résumer les différences qui les séparent et les opposent même.

1. Le mot λόγος, chez Jean, signifie, comme dans le texte biblique, *parole*. Chez Philon, il signifie, comme dans la langue philosophique, *raison*. Ce qui fait pressentir une certaine différence d'origine dans l'emploi qu'ils font du même terme.

2. Le théorème du Logos a chez Philon une portée métaphysique. Dieu étant conçu comme l'être absolument indéterminé et impersonnel, il était impossible de passer

d'un tel être au monde fini et varié que nous contemplons. Pour expliquer ce grand fait, Philon dut donc avoir recours à un agent intermédiaire, un *second Dieu*, la raison divine personnifiée, le Logos. Chez Jean, la notion du Logos a une portée toute différente; elle n'est nullement nécessitée par la nature même de Dieu. Pour lui Dieu est un Père (I, 18); son essence est l'amour (III, 16). Il se met lui-même en relation personnelle avec le monde; il l'aime; il décide de le sauver, et c'est lui-même qui y envoie le Logos (VI, 32). Bien plus, c'est lui qui sert d'intermédiaire entre le monde et le Fils devenu homme. Il *attire* les hommes à Christ; il les lui *donne* (VI, 37. 44). Il témoigne en sa faveur, même dans le monde des sens, par les miracles (V, 36. 37; XII, 28). Quel scandale pour la pensée du sage d'Alexandrie! En un mot, l'existence et l'activité du Logos chez Jean sont affaire d'amour (I, 18; XVII, 24), nullement de nécessité logique.

3. L'œuvre du Logos chez Philon se borne à la création et à la conservation du monde; il ne lui vient pas même à la pensée de la mettre en relation avec le salut, celui des Juifs, ou celui du monde, non plus qu'avec l'apparition du Messie. Chez Jean, au contraire, il n'est fait mention du Logos créateur qu'à l'occasion et en vue de la Rédemption dont cet être divin doit être l'agent; l'idée messianique trouve sa réalisation parfaite dans son apparition.

4. Pour Philon, comme pour Platon, le principe du mal est la matière; voilà pourquoi il ne peut songer à faire apparaître le Logos sur la terre sous une forme corporelle. L'idée de l'incarnation l'eût rempli d'horreur. Chez Jean, au contraire, le fait suprême de l'histoire est celui-ci : « *le Logos a été fait chair.* » Ce mot central du prologue exprime l'acte auquel dans le passé tout conduit, d'où tout découle dans l'avenir.

Si donc les prémisses rationnelles sont différentes, opposées, chez les deux auteurs ; si le terme même de Logos a chez eux un sens différent, il n'est plus possible de présenter l'un comme le disciple de l'autre. Il n'y a plus qu'à chercher, en remontant au-delà de l'un et de l'autre, une source commune qui explique la coïncidence d'expression dans la différence de points de vue. Cette source n'est pas difficile à trouver. Jean et Philon étaient tous deux Juifs. Le même Ancien Testament avait donc présidé à leur éducation religieuse. Or trois lignes dans ce saint Livre convergent à la notion et au terme dont nous cherchons l'explication : 1^o Les apparitions de *l'Ange de l'Eternel* (*Maleach Jéhovah*), de cet envoyé de Dieu qui lui sert d'agent dans le monde sensible, et qui tantôt est distinct de Jéhovah, tantôt est identifié avec lui ; comp. par ex. Gen. XVI, 7 avec v. 13 ; puis Gen. XXXII, 28 avec Os. XII, 4. 5. Dieu dit de cet être mystérieux Ex. XXIII, 21 : « *Mon nom* (la connaissance de mon essence intime) *est en lui.* » Mal. III, 1 il est positivement déclaré que le Messie ne sera autre que ce personnage divin, le Dieu adoré dans le temple de Jérusalem : « *Aussitôt Adonai* (le Seigneur) *que vous cherchez, l'ange de l'alliance que vous désirez, entrera dans son temple : voici, il vient.* » Zach. XII, 10 présente la même intuition. Le Messie qui doit être percé par son peuple, est Jéhovah lui-même : « *Ils regarderont à moi, dit Jéhovah, qu'ils ont percé.* » Ainsi donc, d'après l'A. T., ce personnage divin, après avoir été dès le commencement l'agent de toutes les théophanies, doit consommer son office de médiateur en remplissant lui-même la fonction de Messie. 2^o La description de la *Sagesse*, Prov. VIII. « *L'Eternel m'a possédée au commencement de sa voie, avant ses œuvres, déjà alors* » (v. 22). « *Quand il formait le ciel, j'étais là* » (v. 27). « *J'étais auprès de lui comme ouvrière :*

j'étais tous les jours dans la joie, et je me réjouissais continuellement devant lui; je m'égayais sur la terre, et je faisais mes délices des enfants des hommes» (v. 30 et 31). Ce qui caractérise ce passage, c'est la participation de la Sagesse à l'œuvre de la création. Ce côté ne ressort point dans la doctrine de l'Ange de l'Eternel. En échange celui-ci est une personnalité réelle, tandis que le tableau de la Sagesse dans les Proverbes paraît n'être qu'une personnification poétique. 3^o Le rôle actif attribué à la *Parole de l'Eternel*. Ce rôle commence avec la création, et continue dans les révélations prophétiques. Certains passages tendent à personnifier cet agent. C'est un médecin envoyé du ciel pour guérir, Ps. CVII, 20; un divin messenger qui parcourt le monde, Ps. CXLVII, 15; l'agent infallible des décrets divins, Es. LV, 11.

Depuis la captivité de Babylone, les docteurs juifs rapprochèrent ces trois modes de manifestation et d'activité de l'être divin dans le monde fini, et les réunirent dans une conception unique : celle d'un agent permanent de Jéhovah dans le monde sensible, qu'ils désignèrent du nom de *Memra* (Parole) de *Jéhovah* (מִמְרָא דִּי יְהוָה, *Introd.* 1, p. 218); sans qu'il soit possible, je crois, de discerner certainement si la théologie de ces savants juifs établissait

¹ Cette expression est usitée, à côté de celle de *Schekinah*, dans les *Targoums* ou paraphrases chaldaïques de l'A. T. Les deux plus anciens, ceux d'Onkelos et de Jonathan, étaient généralement envisagés comme datant du milieu du I^{er} siècle de notre ère. Des travaux récents paraissent en faire descendre la rédaction jusqu'au III^e ou IV^e s.; mais la rédaction seulement. Car une foule de traits prouvent que les matériaux remontent jusqu'aux temps apostoliques. On a même des preuves de l'existence de rédactions remontant jusqu'au temps de Jean Hyrcan. Chez les Juifs tout est affaire de tradition. La rédaction n'est en pareil cas que « le couronnement du travail des siècles. » Comp. Schürer, *Lehrb. d. neutest. Zeitgesch.*, p. 478 et 479.

une relation entre cette Parole de l'Eternel et la personne du Messie ¹.

Cette idée d'un être divin, organe des œuvres et des révélations de Jéhovah dans le monde sensible, devait donc être plus ou moins familière et à Jean et à Philon. C'est là la donnée commune aux deux auteurs. Depuis là leurs voies se séparent et vont en sens opposés. Jean entre à l'école de Jésus, où la notion de la Parole prend pour lui une va-

¹ Peut-être en Palestine était-on plus enclin à opérer la fusion entre la notion de la Parole et l'idée messianique qu'à Alexandrie. Il existe dans le livre d'Hénoch (de la dernière partie du deuxième siècle av. J.-C.), et précisément dans une de ses parties presque unanimement reconnues comme les plus anciennes, un passage étrange, qui, si la forme en laquelle nous le possédons est la reproduction exacte du texte originaire, ne permettrait plus de doute sur ce point. Le Messie y est représenté (ch. XC, 46-38) comme un taureau blanc qui, après avoir reçu l'adoration de tous les animaux de la terre, transforme toutes ces races en taureaux blancs semblables à lui; après quoi le poète ajoute: Et le premier taureau « *était la parole, et cette parole était un animal puissant qui avait de grandes cornes noires sur la tête* [l'emblème de la toute-puissance divine].... » C'est ainsi que Dillmann, dans son travail classique sur ce livre, reproduit ces derniers mots. Comp. la remarquable étude de M. Wabnitz, *Rev. de Théolog.*, juillet 1874. — L'application messianique de ce passage ne fait pas doute (voir Schürer, *Lehrbuch der neutest. Zeitgesch.*, p. 568). Quant aux derniers mots, M. Wabnitz dit: « Ce texte contient pour nous une énigme qu'on résoudra peut-être un jour. » Il faut se rappeler en effet que nous ne possédons le livre d'Hénoch que dans une traduction éthiopienne, faite évidemment sur un texte grec, qui lui-même paraît être la version d'un original hébreu ou araméen. Toutefois il nous a paru qu'il y avait là un indice possible de la relation établie en Palestine dès les temps avant J.-C. entre l'être divin appelé *Memra* ou *Parole* et le personnage du Messie. On ne doute pas de l'origine palestinienne du livre d'Hénoch. Celui de la *Sagesse*, qui a été composé à Alexandrie un siècle avant J.-C., parle bien de la *Sagesse* en la personnifiant très-énergiquement. Mais il m'est impossible d'y découvrir (même au ch. VII) la notion d'une personnalité réelle, ni de reconnaître, dans le tableau du juste persécuté, au ch. II, la moindre allusion à la personne du Messie.

leur historique et parfaitement concrète. Il entend Jésus affirmer qu'avant Abraham *il est* : que le Père l'a aimé *avant la création du monde*... Comment ne lui appliquerait-il pas cette idée de la Parole, qui plonge de tant de manières différentes ses racines dans le sol de l'A. T. ? Le terme de Logos se présente tout naturellement à son esprit pour désigner cet être divin apparu en Christ, d'abord parce qu'il est d'origine biblique, et ensuite parce que les savants juifs l'appliquent déjà, comme nous venons de le voir, à ce médiateur surhumain. Il est si peu nécessaire de supposer pour cela chez Jean une connexion avec la spéculation alexandrine, que le même terme est employé dans le même sens dans un livre, l'Apocalypse, qui ne porte en aucune façon le cachet de l'idéalisme alexandrin. XIX, 13 : « Et le nom dont il est appelé est : *la Parole de Dieu*. » Philon, au lieu de marcher, comme Jean, sur la ligne du développement de la révélation normale, se trouve placé, à Alexandrie, sous l'influence des philosophies grecques, particulièrement du platonisme et du stoïcisme, que l'école juive de cette capitale s'efforçait d'amalgamer avec le judaïsme. Ces maîtres étrangers lui apprennent à faire du Logos un pur être de raison, *le monde intelligible* dans l'entendement divin. Comme il rationalise le sens juif du mot Logos, il use du même procédé avec les autres termes que son éducation juive lui a rendu familiers, ceux d'*ange*, d'*archange*, de *grand-prêtre*, de *filz*. Les réminiscences scripturaires de l'A. T. tout entier ne sont plus pour lui que la matière d'un travail d'allégorisation au service des conceptions qu'il a puisées dans la philosophie grecque.

Ainsi s'expliquent et les ressemblances et les dissemblances entre les deux écrivains, sans qu'il faille recourir à l'imitation de l'un par l'autre : mêmes antécédents judaïques, mais développés d'une part dans le sens du réalisme

chrétien, de l'autre dans celui du rationalisme mystique d'Alexandrie. Sur l'une des deux voies l'idée du Logos s'identifie avec la personne du Christ; sur l'autre tout lien se rompt entre cette idée et celle du Messie¹.

Qu'a donc voulu Jean en appliquant à Jésus le nom de Parole? Introduire dans l'Eglise un théorème alexandrin? Il n'y a pas songé. Il a voulu signaler le personnage historique, appelé Jésus-Christ, comme *la révélation absolue* de Dieu à la terre. En employant ce nom sous lequel les rabbins classaient toutes les révélations théocratiques, il a voulu les ramener à leur principe vivant et permanent. Au fond de toutes les *paroles*, il a trouvé la *Parole* d'où elles procèdent, et a proclamé sous ce nom la grandeur de son Maître.

Mais l'emploi de ce nom avait sans doute un à-propos particulier dans le milieu où écrivait Jean. S'il a composé son évangile en Asie-Mineure, après un séjour assez prolongé dans cette contrée (voir *Introd.* I, p. 300 et suiv.), il devait certainement rencontrer autour de lui cette doctrine du Logos si répandue à Alexandrie et dont nous trouvons peut-être une trace Hébr. IV, 13. 14. Comment n'eût-elle pas pénétré, avec le terme qui l'exprimait, dans les contrées dont Ephèse était le centre? Les relations entre ces grands foyers de culture, Alexandrie, Ephèse, Corinthe, etc., étaient incessantes. Nous en avons un exemple dans le N. T. lui-même, en la personne d'Apollos (Act. XVIII, 24 et 27). Entouré de tous ces Hellènes et de ces Juifs hellénisés qui spéculaient sur les rapports du fini et de l'infini et qui s'efforçaient de combler l'abîme entre ces deux

¹ Non que Philon soit entièrement étranger à l'attente messianique (voir le travail déjà cité de M. Wabnitz, 2^e art., octobre 1874, p. 153 et suiv.). Mais il n'y a aucun point de contact chez lui entre l'idée du Logos et le personnage messianique.

sphères par le théorème du Logos, Jean leur dit dans son prologue : « Venez à nous; l'Eglise possède mieux que la notion du Logos; elle possède le Logos lui-même en la personne de Jésus-Christ. *Dans sa plénitude nous avons tous puisé*, même le plus ignorant d'entre nous. Croyez avec nous, et vous recevrez de lui, comme nous, *grâce* ¹. »

C'est ainsi que Jean a su opposer le sain et vivifiant *réalisme chrétien* au creux *idéalisme* qu'il rencontrait dans son entourage.

IV

La vérité et l'importance de la conception de la personne de Jésus formulée dans le prologue.

Si le prologue de Jean ne fait autre chose que résumer le témoignage que Jésus s'est rendu à lui-même, en le formulant par une expression frappante propre à le graver profondément dans la conscience de l'Eglise, rien de plus erroné que de l'opposer à l'enseignement des synoptiques et de saint Paul, et de le présenter comme le couronnement d'une série de conceptions christologiques différentes et chronologiquement superposées les unes aux autres. L'enseignement de Jean est au contraire l'expression la plus pure, la plus normale, et en même temps la plus élevée et la plus riche, de la conscience que Christ a eue de lui-même. (Voir *Introd.* I, p. 4-6).

Cette conscience ne serait-elle que le comble de l'exaltation propre, ainsi que le suppose le livre de M. Renán? Cette explication est incompatible avec le caractère moral de Jésus. S'il s'était surfait lui-même jusqu'à la folie, comment concevoir ce calme intérieur, cette humilité pro-

¹ Comp. Néander, *Gesch. d. Pflanzung d. christl. K.*, t. II, p. 549.

fonde, ce jugement inaltérablement sain, cette appréciation si profondément vraie de toutes les relations morales, soit entre Dieu et l'homme, soit entre l'homme et l'homme? L'hypothèse de M. Renan est démentie par toute la vie de Jésus et par ce règne de vérité et de sainteté qui en est procédé dans l'humanité.

Ou bien soupçonnerait-on l'exactitude historique des discours que Jean a mis dans la bouche de Jésus? Nous croyons avoir démontré dans l'*Introduction* (I, p. 163 et suiv.) la pleine confiance que mérite le récit de Jean sur ce point aussi bien qu'à l'égard des faits.

Restent les objections que peut provoquer le fond même de l'enseignement de Jean :

1. D'après M. Reuss¹, il y a contradiction entre le prologue, qui enseigne la parfaite *égalité* du Père et du Fils (telle que la professe l'orthodoxie ecclésiastique), et les nombreuses paroles de Jésus dans l'évangile, d'où ressort l'idée de la *subordination* du Fils au Père. La thèse de l'égalité est donc, selon lui, un emprunt fait à l'école et à Philon; celle de la subordination est la vraie pensée renfermée dans les témoignages émanés de la bouche de Christ. — L'exégèse du prologue a prouvé que cette contradiction n'existe nullement, puisque la subordination est la pensée de ce préambule aussi bien que celle des discours renfermés dans l'évangile. Qu'on se rappelle les expressions : « *être avec Dieu*, » v. 1, « *Fils unique*, » v. 14, « *être dans le sein du Père*, » v. 18; ces expressions impliquent la subordination autant qu'aucune parole de l'évangile. L'erreur de M. Reuss est de confondre les formules de Nicée avec la théologie du prologue.

2. Baur² ne croit pas à la possibilité de concilier la no-

¹ *Hist. de la Théol. chrét.*, t. II, p. 440 et suiv.

² *Theol. Jahrb.*, 1844, t. III, p. 24 et suiv.

tion de l'incarnation avec celle de la naissance miraculeuse enseignée dans les synoptiques. Au point de vue de ces derniers, le personnage qui est le sujet de l'histoire évangélique, ne commence à exister qu'avec la naissance de Jésus; au point de vue de l'incarnation, au contraire, ce sujet préexiste à son apparition en chair et ne saurait devenir plus tard rien qu'il ne soit déjà. Mais si l'on prend au sérieux cette expression : *est devenue chair*, — ce que ne fait pas Baur, — la contradiction prétendue se résout d'elle-même. Le sujet de l'histoire évangélique n'est plus le Logos persistant dans son état divin, mais un vrai homme, et le fait d'une naissance réelle, miraculeuse ou naturelle, devient, dans une telle existence, un élément non seulement possible, mais nécessaire.

3. L'objection la plus sérieuse est tirée de l'impossibilité de concilier la préexistence de Christ avec son humanité réelle. Ainsi Lücke¹, tout en reconnaissant ce qu'il y a de périlleux dans le rejet de la préexistence, se croit néanmoins forcé de nier ce fait, parce qu'il en résulterait une différence d'essence entre le Sauveur et ses frères; ce qui ne permettrait plus de concevoir ni sa qualité de Fils de l'homme, ni sa fonction rédemptrice. C'est à ce même point de vue que se place Weizsäcker² : Sans doute la communion du Fils avec le Père n'est pas seulement morale; il ne conquiert pas sa dignité de Fils par sa fidélité; elle est au contraire la présupposition de tout ce qu'il fait et dit; sa fidélité maintient cette relation originaire, mais ne la produit pas; elle est la condition non acquise de la conscience qu'il a de lui-même. Mais, d'autre part, il faut reconnaître, quant à la connaissance supérieure que possédait Christ,

¹ T. I, p. 378.

² *Jahrb. für deutsche Theol.*, t. VII, 4^e cahier, p. 639 et 653-664.

qu'elle ne saurait être la continuation d'une connaissance antérieure, apportée par lui d'en-haut : autrement, elle n'aurait plus ce caractère progressif et limité à la tâche de chaque moment que nous y reconnaissons et qui en fait une connaissance vraiment humaine. Et, quant à la tâche morale de Jésus, elle n'aurait plus rien d'humain, dans cette condition-là : car où serait le combat moral chez le Fils, s'il possédait encore cette connaissance complète du plan divin qu'il avait éternellement auprès du Père? — Après s'être efforcé d'éliminer des discours de Jésus l'idée de la préexistence, Weizsäcker conclut cependant qu'il y a dans le quatrième évangile deux Christs juxtaposés : l'un vraiment homme, celui qu'enseigne Jésus lui-même et les synoptiques; l'autre divin et préexistant, celui de Jean. — En essayant de résoudre cette difficulté, nous ne nous dissimulons pas que nous abordons le problème le plus ardu de la théologie. Ce que nous rechercherons, dans les lignes qui vont suivre, ce n'est point la conciliation de l'Écriture avec une orthodoxie quelconque, mais l'accord de l'Écriture avec elle-même.

L'Écriture, tout en enseignant l'existence éternelle du Verbe, enseigne-t-elle en même temps la présence de l'état et des attributs divins en Jésus pendant le cours de sa vie terrestre? Nous avons vu que la formule de Jean 1, 14 est incompatible avec une semblable idée. L'expression : « *La Parole a été faite chair,* » parle assurément d'un sujet divin, mais comme réduit à l'état humain; ce qui, comme nous l'avons vu, ne suppose nullement les deux états, divin et humain, coexistant chez lui. Une telle notion est écartée par l'exégèse aussi bien que par la logique. L'*appauvrissement* du Christ dont parle Paul 2 Cor. VIII, 9, son *dépouillement* volontaire décrit Philip. II, 6. 7, impliquent également le renoncement à l'état divin au moment où il

est entré dans l'existence humaine. Les faits de l'histoire évangélique sont d'accord avec ces déclarations apostoliques; nous l'avons montré dans l'*Introduction* (I, p. 128 et suiv.). Jésus ne possède plus sur la terre les attributs qui constituent l'état divin. La toute-science, il ne l'a pas; car il interroge, et il déclare lui-même sur un point son ignorance (Marc XIII, 32). Il possède une vue prophétique supérieure (Jean IV, 17. 18); mais cette vue n'est pas l'omniscience. — Il ne possède pas davantage la toute-puissance. Car il prie et il est exaucé; ses miracles, c'est le Père qui les opère en sa faveur (XI, 42; V, 36). — Il est également privé de la toute-présence. — Son amour même, si parfait qu'il soit, n'est pas l'amour divin. Celui-ci est immuable. Mais qui prétendra que Jésus au berceau aimât comme à l'âge de douze ans, et à l'âge de douze ans, comme sur la croix? Parfait, relativement, à chaque moment donné, son amour s'est accru de jour en jour, soit pour l'intensité de l'immolation volontaire de lui-même, soit pour l'extension du cercle qu'il embrassait. C'était donc un amour vraiment humain. « La grâce d'un seul *homme*, Jésus-Christ, » dit par cette raison saint Paul (Rom. V, 15). — Sa sainteté est aussi une sainteté humaine; car elle ne se réalise à chaque moment qu'au prix de la lutte, par le renoncement à la jouissance légitime et par la victoire sur la crainte naturelle de la douleur (XII, 25. 27; XVII, 19^a). Elle est tellement humaine qu'elle doit passer en nous et devenir nôtre (XVII, 19^b). Tous ces textes prouvent clairement que Jésus ne possédait point, sur la terre, les attributs qui constituent l'état divin; voilà pourquoi il peut terminer sa carrière terrestre en redemandant la gloire qu'il avait avant son incarnation (XVII, 5).

Comment concevoir un tel dépouillement de la part d'un être divin? Il a fallu avant tout qu'il consentit à perdre

pour un temps la conscience de lui-même, *comme sujet divin*. Le souvenir d'une vie divine antérieure à l'existence terrestre eût été incompatible avec l'état d'un véritable enfant et avec un développement réellement humain. Et en effet, les textes évangéliques n'attribuent nulle part à Jésus la conscience de lui-même *comme Logos* avant le moment de son baptême. Le mot qu'il prononça à l'âge de douze ans, Luc II, 49, exprime simplement le sentiment d'une relation intime avec Dieu et d'une consécration filiale à son service. Avec une fidélité morale comme la sienne, et dans la jouissance permanente d'une communion avec Dieu que le péché n'altérerait point, l'enfant pouvait appeler Dieu son Père dans un sens purement religieux et sans qu'il en résulte chez lui la conscience d'une divine préexistence. Le sentiment de sa mission rédemptrice dut se développer dès son jeune âge, surtout par l'expérience du contraste continu entre sa pureté morale et le péché dont il voyait atteints tous ceux qui l'entouraient, même les meilleurs, tels que Marie et Joseph. Le seul bien-portant au milieu de cette caravane de malades avec lesquels il faisait route, il dut entrevoir de bonne heure sa tâche de médecin de l'humanité et s'y consacrer intérieurement tout entier. Du reste, pas une parole, pas un fait dans l'histoire évangélique, qui attribue à l'enfant Jésus la conscience de sa nature divine et de son existence antérieure. C'est dans les évangiles apocryphes qu'il faut aller chercher ce Jésus contre-nature et anti-humain. D'après le récit biblique, le Logos en s'incarnant s'est donc réellement dépouillé de sa conscience d'être divin et de l'état qui y correspond. Ce dépouillement était la condition négative de l'incarnation. Voici les conditions positives de ce fait; il suffit de les rapprocher des traits bien connus de l'histoire évangélique pour juger si elles ont été sérieusement remplies :

1. L'homme a été créé à l'image de Dieu, comme être intelligent, libre et responsable. Telle a donc été la limite de l'abaissement du sujet divin : car il devait descendre au niveau de l'homme, non au-dessous de lui. Il s'est donc réduit à l'état d'un moi humain destiné à opérer son développement dans les conditions déterminées par la destination de l'homme à la ressemblance divine.

2. Le trait fondamental de l'image de Dieu dans l'homme étant l'aspiration à Dieu, la réceptivité pour le divin, ce caractère a dû être le trait dominant dans le développement humain de ce moi foncièrement divin.

3. Les limites de notre individualité impriment un caractère *relatif* à la réceptivité de chacun de nous pour le divin. Mais, par le fait de la naissance miraculeuse, le Logos, en entrant dans l'humanité, reproduit, non le type d'une individualité paternelle déterminée, mais celui de la race elle-même dans son essence et sa généralité. Sa réceptivité pour le divin, sa capacité religieuse et morale n'est donc pas seulement celle de tout autre individu humain ; c'est celle de l'espèce entière qui se trouvait concentrée en sa personne, comme elle l'avait été une première fois dans la personne du père de toute la race. Il pourra donc recevoir d'en-haut, non seulement ce que chaque individu, mais ce que l'humanité tout entière est apte à recevoir et à posséder de Dieu. Et si cette réceptivité collective est absolue, infinie, telle en un mot que son objet lui-même, l'homme qui la concentre en sa personne arrivera infailliblement à pouvoir dire : « *Celui qui m'a vu, a vu le Père,* » et à posséder en lui-même « *toute la plénitude de la divinité.* » (XIV, 9; Col. II, 9.)

4. Enfin si l'humanité est éternellement destinée à être associée à l'état divin, en d'autres termes, si le *vrai homme* dans l'idée divine est l'*homme-Dieu*, l'aspiration suprême

du Logos dans sa vie humaine a dû être de réaliser, en lui-même d'abord, cette participation de l'humanité à l'état divin, — c'est là *recouvrer sa gloire*, — puis de la faire partager à tous ses frères en reproduisant en eux son humanité glorifiée. C'est là la réalisation du *don* que le Père lui a fait de nous (XVII, 2), l'accomplissement de notre prédestination éternelle (Rom. VIII, 29). — Dans de telles conditions, l'entrée et le développement d'un sujet divin dans l'état humain nous paraît ne rien renfermer de contradictoire.

Essayons encore de caractériser les phases du développement terrestre de Jésus-Christ à ce point de vue, ainsi que le mode de sa réintégration graduelle dans l'état divin.

Par la naissance d'un tel être, comme membre de la race, comme *filz de l'homme*, l'humanité se trouve replacée à son point de départ normal; elle est apte à recommencer un développement non faussé par le péché. Jusqu'à l'âge de trente ans, Jésus accomplit cette tâche. Il élève l'humanité en sa personne, par l'obéissance parfaite et le sacrifice constant du moi, de l'innocence à la sainteté. Il ne se connaît point encore; peut-être, à la clarté des Ecritures, commence-t-il à pressentir ce qu'il est pour Dieu. Mais la conscience distincte de sa dignité de Logos ne serait pas compatible avec la réalité de son développement humain et l'accomplissement de la tâche assignée à cette première période de sa vie. Cette tâche une fois remplie, les conditions de son existence changent. Un nouveau travail s'ouvre pour lui, et la conscience de sa dignité de Fils bien-aimé, loin d'être incompatible avec l'œuvre qu'il a encore à remplir, en devient la base indispensable.

Pour témoigner de Dieu *comme Père*, il doit nécessairement se connaître lui-même *comme Fils*. Le baptême est

l'événement décisif qui ouvre cette nouvelle phase¹. Venant au-devant des aspirations et des pressentiments du cœur de Jésus, le Père lui dit : « *Tu es mon Fils.* » Jésus se connaît dès ce moment comme l'objet absolu de la dilection divine. Il pourra dire désormais ce qu'il n'eût pu dire auparavant : « *Avant qu'Abraham fût, je suis.* » Cette conscience de sa dignité de Fils, révélation de son essence éternelle, récompense de sa fidélité précédente, arrière-plan de toutes ses manifestations subséquentes (voir plus haut p. 116), les paroles de Weizsäcker), il la possède; elle l'accompagne partout dès cette heure. En même temps *le ciel lui est ouvert*: son œil plonge dans l'abîme lumineux des plans divins, il y contemple à chaque instant tout ce qui est nécessaire à l'accomplissement de sa tâche de Messie (v. 19. 20). Il peut *parler* maintenant; car il peut dire : « *Nous rendons témoignage de ce que nous avons vu.* » Enfin l'humanité se trouve élevée en lui à la vie *spirituelle*, dont l'avènement sur la terre exigeait un organe tel que lui : *le Saint-Esprit descend sur lui*; en vue de la propagation de cette vie supérieure, Christ se sent dès ce moment maître de toutes choses et s'élance dans sa carrière de Messie, de Sauveur du monde.

Cependant le baptême, en rendant à Jésus sa *conscience* de Fils, ne lui a point rendu son *état* de Fils, sa *forme de Dieu*. Il y a une disproportion immense entre ce qu'il se *sait* être et ce qu'il *est* réellement. Là sera pour lui la possibilité de la tentation; là, l'œuvre de la patience. Maître de

¹ Depuis que les gnostiques avaient faussé le sens du baptême en en faisant l'époque de la descente de l'Eon divin dans l'homme Jésus, M. de Rougemont est le premier qui ait osé rendre à ce fait toute sa valeur dans le développement personnel du Seigneur: voir *Christ et ses témoins*, 7^e, 8^e et 9^e lettres, t. I, p. 229-296; particulièrement p. 250-255.

tout, il ne possède rien. Il dispose sans doute au service de sa tâche des trésors de sagesse et de puissance qui sont en Dieu, mais uniquement parce qu'à chaque moment son cœur croyant et filial s'adresse au cœur paternel de Dieu.

C'est par l'ascension que sa rentrée dans *l'état* divin a été accomplie et que sa position a été élevée enfin au niveau de la *conscience* qu'il avait de lui-même dès le baptême. Il a été revêtu dès ce moment de tous les attributs de l'état divin qu'il possédait avant son incarnation; mais il en a été revêtu *comme Fils de l'homme*. *Toute la plénitude de la divinité* habite désormais en lui, mais humainement, et même, comme dit Paul, CORPORELLEMENT (Col. II, 9). Dix jours après son assumption personnelle dans la gloire divine, il commence à en faire part à son Eglise par la communication de l'Esprit qui la rend capable d'être associée un jour à l'état divin dont il jouit lui-même. La Parousie consommera l'œuvre ainsi préparée. Le premier mot de l'histoire : « Vous serez comme des dieux, » en sera donc le dernier. Images vivantes du Logos dès notre création, nous réaliserons au terme de notre développement ce type d'existence divine-humaine que nous contemplons actuellement en lui. En nous plaçant vis-à-vis de lui dans le même état de réceptivité dans lequel il s'est constamment tenu vis-à-vis du Père (VI, 57), nous verrons s'accomplir en nous sa volonté suprême : « *Père, je veux que là où je suis, ils y soient aussi avec moi.* » (XVIII, 24). Ainsi se présente le plan divin tel qu'il s'est réalisé en Jésus.

Voici donc la vraie formule de l'incarnation, telle qu'elle ressort de l'évangile de Jean : LE LOGOS A RÉALISÉ EN JÉSUS, SOUS LA FORME DE L'EXISTENCE HUMAINE SOUMISE A LA LOI DU TEMPS ET DU PROGRÈS, CETTE RELATION AVEC DIEU DE PARFAITE DÉPENDANCE ET DE COMMUNION FILIALE QU'IL RÉA-

LISAIT AVANT SON INCARNATION SOUS LA FORME PERMANENTE DE LA VIE DIVINE¹.

Jetons encore un regard sur la relation du Logos avec Dieu lui-même, avant l'incarnation.

Quelle était la forme d'existence du Logos en Dieu?

L'école de Baur établit aujourd'hui une opposition entre la conception de Jean et celle de Paul sur ce point. Paul enseignerait un Christ préexistant comme *homme céleste*, mais non comme être divin, tandis que la conception johannique transcenderait positivement ce point de vue. Nous avons déjà vu que dans 2 Cor. VIII, 9 et Phil. II, 6, Paul formule une conception de la préexistence de Christ exactement semblable à celle de Jean. Holsten le reconnaît maintenant lui-même quant à l'épître aux Philippiens. Il ne peut donc maintenir une contradiction entre les deux apôtres qu'en refusant cette épître à Paul². Et sur quel passage Baur et son école fondent-ils cette différence prétendue? Sur 1 Cor. XV, 47 : « *Le second homme est du ciel* : » comme si ce passage n'avait pas, ainsi que le chapitre tout entier, une signification *eschatologique* ! Saint Paul parle non du Christ préexistant, mais de Jésus actuellement glorifié, et tel qu'il reviendra du ciel pour rendre les siens semblables à lui ; c'est ce qui ressort avec évidence des paroles suivantes v. 48 et 49 : « Tel est le ter-

¹ Nous ne voudrions pas rendre M. Gess solidaire de toutes les idées que nous émettons ici. Nous savons que sur plusieurs points nous ne sommes pas entièrement d'accord avec lui. Mais le point de vue que nous présentons n'en est pas moins, en général, celui qu'il a développé dans son bel ouvrage : *Lehre von der Person Christi*, 1856, dont j'ai eu l'honneur de rendre compte à l'époque de son apparition, *Revue chrétienne*, 1857 et 1858. Le premier volume de la 2^e édition est déjà publié. Espérons que la fin de l'ouvrage ne tardera pas à paraître.

² *Jahrb. für prot. Theol.*, 1876, 4^{er} cah. (2^e article sur l'Ep. aux Philippiens.)

restre, tels sont les terrestres ; tel est le céleste, tels sont les célestes ; et comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons l'image du céleste.» Nous ne porterons pas l'image du Christ préexistant, mais bien celle du Christ glorifié. L'enseignement de Paul sur la préexistence (comp. surtout 1 Cor. X, 4 et VIII, 6) est donc, sous une forme originale et avec des expressions indépendantes de celles de Jean, identique au fond à l'enseignement de ce dernier.

Quand Paul appelle le Christ préexistant l'*image du Dieu invisible*, il dit ce qu'affirme Jean quand il le désigne du nom de *Parole*. Ces deux expressions renferment avant tout l'idée d'une opération *ad intra*, accomplie dans les profondeurs de l'essence divine : Dieu affirmant d'une affirmation éternelle tout ce qu'il pense, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il aime, dans un être qui est le mot de sa pensée, le reflet de son être, l'objet de son amour, sa Parole, son Image, son Fils.

Et cette Parole n'est pas un simple *verbum volans* : c'est un être vivant, une personne, qui — si nous pouvions appliquer à Dieu une expression qui ne convient qu'à l'homme — devrait s'appeler *son idéal réalisé*. Représentons-nous un artiste donnant la vie au chef-d'œuvre dans lequel il a incarné toute la plénitude de son génie, et pouvant entrer en relation personnelle avec lui : tel est le rapport entre Dieu et la Parole. Cette Parole ne peut être que *divine* : car la plus haute affirmation de Dieu ne peut être moindre que Dieu lui-même. Elle ne peut être qu'*éternelle* ; car une affirmation qui appartient à l'être de Dieu ne peut avoir commencé pour lui. Cette Parole étant l'*énoncé* absolu de Dieu, son seul *dire*, son édit primordial, unique, dans lequel sont renfermés tous ses édits particuliers, toute parole subséquente qui retentira dans le temps est d'avance ren-

fermée en elle et ne se réalisera que par elle ; elle est la Parole *créatrice* : « *En lui subsistent toutes choses* (ἐν αὐτῷ συνέστηκε τὰ πάντα) », dit également saint Paul, Col. 1, 17. En prononçant la Parole, ou, ce qui revient au même, en engendrant le Fils, Dieu a énoncé tout son être ; et c'est cette Parole qui à son tour évoquera du néant tous les êtres. Ils seront tous sa libre affirmation, comme elle est elle-même celle de Dieu. Par le moyen de l'univers, la Parole fait éclater dans le temps toute la richesse du contenu divin que Dieu a éternellement renfermé en elle. La création est le poème de la Parole à la gloire du Père.

Cette notion de la Parole comme principe créateur a, ainsi que l'a admirablement développé Lange¹, la plus grande importance pour la conception de l'univers. L'univers repose par là sur un fond absolument lumineux qui garantit sa perfection finale. La matière aveugle et éternelle, la nécessité fatale, sont bannies d'une création œuvre de la Parole. L'essence idéale de toutes choses est à jamais sauvegardée à ce point de vue².

¹ *Leben Jesu*, t. IV, p. 553-556.

² Nous ne pensons pas avoir à traiter ici les questions que soulève, quant aux relations internes des personnes divines, le point de vue que nous venons d'exposer touchant le dogme de l'incarnation. Précisément parce qu'à nos yeux l'existence divine du Fils est affaire d'amour (*le sein du Père*) et non point de nécessité, comme chez Philon, nous pensons que, lorsque la Parole descend dans le monde pour y devenir elle-même l'un des êtres de l'univers, le Père peut entrer directement en rapport avec le monde, et y exercer lui-même les fonctions de créateur et de conservateur qu'il exerce régulièrement par l'intermédiaire de la Parole. Sans doute, la Parole a la vie en elle-même et la communique au monde, mais parce que le Père *lui a donné* ce privilège ; et ainsi tout procède toujours du Père (Jean V, 26). — Nous nous sommes tenu, dans cette exposition, en dedans des limites de la révélation positive, et nous avons seulement cherché à faire voir l'admirable harmonie des faits qu'elle renferme.

De cette notion de la personne de Christ résulte l'importance capitale de son apparition sur la terre.

S'il est la Parole faite chair, il est la révélation et la communication absolue de Dieu à l'humanité, l'éternité descendue dans le temps, tous les trésors de Dieu mis à la portée de la foi. Après ce don du Père, il n'y a rien de meilleur à attendre. Il ne reste à l'humanité qu'une alternative : l'accepter et vivre, ou le rejeter et périr.

Que si cette dignité suprême de Jésus est niée, son apparition n'a qu'une valeur relative ; le christianisme n'est plus, comme on l'a dit, que « l'une des journées de l'humanité ¹. » Quelque admirable que soit Jésus-Christ, l'humanité peut et doit toujours « *en attendre un autre.* » Car la voie du progrès est indéfinie. La porte reste ouverte à un après-venant, et l'Eglise n'a plus qu'à s'attendre à l'accomplissement de cette prophétie redoutable de Jésus : « Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne me recevez pas ; un autre viendra en son propre nom, et vous le recevrez, lui ! » (V, 43.)

La question est donc vitale pour l'Eglise et pour le monde ; et l'on comprend sans peine pourquoi Jean a placé ce prologue en tête de sa narration. La foi n'est foi, c'est-à-dire absolue, sans arrière-pensée, qu'autant qu'elle a pour objet ce qui ne peut être dépassé.

Avant de quitter le prologue, nous devons faire observer encore à nos lecteurs les erreurs nombreuses et palpables des plus anciens manuscrits, le Sinaïticus et le Vaticanus, du premier surtout, dans ce morceau. On peut revoir v. 4 (τῶν ἀνθρώπων), v. 5 (ἐστὶ), v. 15 (ὃν εἶπον et ὅς), v. 16 (ὅτι) et v. 18 (μονογενὴς θεός). C'est donc à bon droit que nous avons réclamé à l'avance contre le préjugé régnant en faveur des anciens manuscrits alexandrins.

¹ Lerminier.

PREMIÈRE PARTIE

I, 19-IV, 54.

Premières manifestations de la Parole. — Naissance de la foi. Premiers symptômes d'incrédulité.

Comparée aux deux parties suivantes, dont l'une retrace spécialement le développement de l'incrédulité (V-XII), l'autre, celui de la foi (XIII-XVII), cette première partie a un caractère plus général. Elle sert de base et de point de départ aux deux autres. Jésus est déclaré Messie par Jean-Baptiste : un premier groupe de disciples se forme autour de lui. Sa gloire éclate par quelques manifestations miraculeuses dans le cercle de la vie privée. Puis il inaugure son ministère public dans le temple, à Jérusalem. Mais cette tentative ayant échoué, il se borne à enseigner en faisant des miracles, et à réunir autour de lui de nouveaux adhérents par le moyen du baptême. Enfin, remarquant que, même sous cette forme plus modeste, son activité donne de l'ombrage au parti dominant à Jérusalem, il se retire en Galilée, après avoir semé en passant les germes de la foi dans la Samarie. — Il suffit de ce résumé pour justifier le titre que nous avons donné à toute cette première partie et montrer son caractère mixte comparativement aux suivantes.

L'évangéliste lui-même paraît avoir voulu la diviser en deux cycles par la corrélation, nettement marquée, entre les deux remarques II, 11 et IV, 54, placées l'une à la fin du récit des noces de Cana : *« Ce fut là le commencement*

des miracles de Jésus, qui eut lieu à Cana en Galilée; et il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui;» l'autre, qui conclut cette partie tout entière, après la guérison du fils de l'employé royal : « *Jésus fit de nouveau ce second miracle à son arrivée de Judée en Galilée.* » Par la correspondance évidente de ces deux paroles, l'évangéliste fait observer qu'il y a eu, dans ces premiers temps du ministère de Jésus, deux séjours en Judée qui ont abouti l'un et l'autre à un retour en Galilée, et que chacun de ces deux retours a été signalé par un miracle accompli à Cana. Cet indice de la pensée de l'historien doit nous diriger. Nous divisons donc cette première partie en deux cycles : l'un, comprenant les faits racontés I, 19-II, 41; l'autre, les récits II, 42 - IV, 54. Dans le premier, Jésus, introduit par Jean-Baptiste dans son ministère, le remplit sans sortir du cercle intime de ses premiers disciples et de sa famille. Le second raconte ses premiers pas dans son ministère public.

PREMIER CYCLE

I, 19-II, 41.

Ce cycle comprend trois sections : 1^o le témoignage rendu à Jésus par Jean-Baptiste, I, 19-37; 2^o les premières manifestations personnelles de Jésus et la foi de ses premiers disciples, I, 38-52; 3^o son premier signe miraculeux, II, 4-11. Les faits racontés dans ces trois sections remplissent une semaine que l'on peut envisager, ainsi que l'a remarqué Bengel, comme le pendant de la semaine finale de la Passion. L'une pourrait être appelée la semaine des fiançailles messianiques; l'autre est le temps de séparation qu'avait dès le commencement annoncé Jésus : « *Quand l'époux sera ôté, alors les amis de l'époux jeûneront.* »

PREMIÈRE SECTION

I, 49-37.

Les témoignages de Jean-Baptiste.

Ces témoignages sont au nombre de trois et ont été rendus dans trois jours successifs (voir v. 29 et 35 : « *le lendemain* »). Ces trois jours, éternellement mémorables pour l'Eglise, avaient laissé dans le cœur de l'évangéliste une empreinte ineffaçable. Dans le premier, il avait entendu le précurseur proclamer solennellement, devant une députation du Sanhédrin, que le Messie était là, mais inconnu de tout autre que de Jean lui-même (v. 26); et cette parole l'avait fait tressaillir ainsi que la foule présente. Le lendemain, jour plus important encore, Jésus avait été désigné personnellement par son précurseur comme le Messie; et la foi, préparée par la déclaration du jour précédent, avait éclairé d'un premier rayon le cœur de Jean et celui de tous les auditeurs du Baptiste. Le troisième jour enfin, à la suite d'une nouvelle déclaration de son premier maître, Jean l'avait quitté pour s'attacher au maître nouveau qu'il lui désignait.

Pourquoi l'auteur a-t-il choisi le premier de ces trois jours comme le point de départ de sa narration? S'il est vrai que, comme nous l'avons conclu de sa propre déclaration, XX, 30. 34, le but de son écrit soit de rendre compte de la manière dont s'est formée la foi que les apôtres proclament actuellement dans le monde entier, et cela afin de développer la même foi chez les lecteurs, il faut reconnaître que c'est bien ici le point de départ normal de son récit. La foi n'avait nullement commencé avec le baptême de Jean, non pas même avec le baptême de Jésus. Les trois jours dont l'évangéliste reproduit ici le tableau ont été ceux

de l'éclosion non seulement de SA foi et de celle des apôtres, mais de LA foi en général au sein de l'humanité. — Le Messie *annoncé*, puis *désigné*, enfin *suivi* : tel est donc le mouvement du récit.

I. — *Premier témoignage*: v. 19-28.

En déployant le contenu de la foi dans le prologue, l'apôtre avait allégué un témoignage de Jean-Baptiste qui renfermait, comme le dit bien Baur, « l'idée de la préexistence absolue du Messie » et par conséquent la vraie pensée du prologue, celle de la divinité du Christ. C'est ce témoignage cité v. 15 qu'il va maintenant raconter, en indiquant le lieu et le jour où il a été rendu. Il faut dire plutôt : les jours. Car ce témoignage n'est pas seulement celui du premier jour (v. 26 et 27); c'est aussi, et surtout, comme nous l'avons déjà vu, celui du jour suivant (v. 30). En répétant ce jour-là sa déclaration de la veille, le précurseur la compléta et l'énonça exactement telle qu'elle est reproduite dans le prologue.

V. 19. « *Et voici quel est le témoignage que Jean rendit, quand¹ les Juifs envoyèrent² de Jérusalem des prêtres et des Lévites pour lui demander : Qui es-tu ?* » — Il est étrange de voir la narration commencer par *et*. Mais cela s'explique par la relation que nous venons de signaler entre le récit subséquent et le témoignage cité v. 15. La narration plonge, pour ainsi dire, ses racines dans le prologue. La foi formulée dans la parole du v. 15 n'est-elle pas précisément celle dont la narration va retracer l'origine et le développement? — *Καὶ αὐτὴ* peut se paraphraser ainsi : « Et voici la teneur du témoignage.... » — Ce qui donnait à cette déclaration de Jean-Baptiste une importance particu-

¹ Origène lit une fois *τοτε*, d'autres fois *οτε*.

² B C Italic Syr. et autres Vss. ajoutent après *απεστειλαν* : *προς αυτον*.

lière, c'était son caractère officiel. Elle fut énoncée en présence d'une députation du Sanhédrin et comme réponse à une interrogation positive émanant de ce corps, chef religieux de la nation juive. Le Sanhédrin, de l'existence duquel nous ne trouvons les premières traces que dans les temps d'Antipater et d'Hérode (Josèphe, *Antiquités*, XIV, 9, 4), était sans doute une continuation ou un renouvellement d'une institution plus ancienne. On se rappelle le tribunal de soixante et dix anciens établi par Moïse (Nomb. XI, 16). Sous Josaphat (2 Chron. XIX, 8), il est aussi fait mention d'un tribunal suprême siégeant à Jérusalem et composé d'un certain nombre de Lévites, de sacrificateurs et de pères d'Israël. Comp. peut-être aussi Ez. VIII, 11 et suiv. : « Soixante et dix hommes d'entre les anciens d'Israël. » Dans les Maccabées (1 Macc. XII, 6; 2 Macc. I, 10; IV, 44, etc.), le corps appelé *γερούσία*, *sénat*, joue un rôle analogue à celui de ces anciens tribunaux, mais sans que l'on puisse constater une continuité historique entre ces institutions. Au temps de Jésus, ce sénat nommé *Sanhédrin* était composé de soixante-onze membres, le président compris. (Traité *Sanhed.* I, 6.) Ces membres étaient de trois sortes : 1^o les *grands sacrificateurs* (*ἀρχιερεῖς*), terme qui désigne probablement les grands-prêtres sortis de charge, et les membres des plus hautes familles sacerdotales; 2^o les *anciens* du peuple (*πρεσβύτεροι*, *ἄρχοντες τοῦ λαοῦ*), terme qui comprend sans doute les autres membres en général, non seulement laïques, mais aussi prêtres ou Lévites; 3^o les *scribes* (*γραμματεῖς*), désignant spécialement les experts dans la loi, les juristes de profession. Le grand-prêtre présidait d'office¹. Le Sanhédrin avait jusqu'ici fermé les yeux

¹ L'opinion ancienne d'après laquelle le Sanhédrin aurait eu un président et un vice-président électifs (le *Nasi* et le *Av-Beth-Din*), paraît être réfutée aujourd'hui par Kuenen et Schürer. Voir *Lehrbuch der neutest. Zeitgesch.*, de Schürer, § 23.

sur l'activité de Jean-Baptiste. Mais voyant que les choses prenaient de jour en jour une tournure plus grave, et que le peuple commençait même à se demander si Jean n'était point le Christ (comp. Luc III, 15), ils crurent devoir user enfin de leur compétence et lui poser officiellement la question de sa mission. Jésus (V, 33) fait allusion à cette mesure, qui motiva plus tard son propre refus de répondre à un interrogatoire semblable (Matth. XXI, 23 et suiv.). — La Mishna dit expressément que « le jugement d'une tribu, d'un faux prophète et d'un grand sacrificateur appartient au tribunal des 71. » *Sanh.* I, 5. — La dénomination « les Juifs » joue un rôle important dans le quatrième évangile. Ce nom, d'après son étymologie, ne désigne proprement que les membres de la tribu de Juda ; mais depuis le retour de la captivité, il s'appliquait au peuple entier, parce que la plupart des Israélites rentrés dans leur patrie appartenaient à cette tribu. C'est dans ce sens général que nous le trouvons II, 6 : « *Selon la purification des Juifs* » ; II, 13 : « *La Pâque des Juifs* » ; III, 1 : « *L'un des principaux des Juifs*. » Dans ce sens politique, ce terme peut même s'étendre aux Galiléens : VI, 52. Mais ce nom prend dans notre évangile une signification religieuse. L'auteur y rattache la notion d'une antipathie plus ou moins prononcée pour Jésus et sa cause, et cela tout naturellement puisque le foyer de l'hostilité dont Jésus avait été l'objet se trouvait à Jérusalem et dans la province de Judée. On a voulu prouver par ce sens odieux que l'auteur attachait au nom de Juif, qu'il ne pouvait appartenir lui-même à cette nation¹. Mais depuis la ruine de Jérusalem il n'existait plus de nation juive au point de vue politique ; et Jean, appartenant lui-même, par sa foi, à une communauté nouvelle, pouvait bien parler des

¹ Fischer, *Tübinger Zeitschrift*, 1840, et de même Hilgenfeld. Nous avons réfuté cette objection dans l'*Introd.* I, p. 209.

Juifs, dans le sens religieux, comme d'une corporation qui lui était devenue étrangère. L'apôtre judéo-chrétien est bien plus sévère encore dans l'Apocalypse envers ses anciens compatriotes, qu'il appelle « *la synagogue de Satan* » (III, 9). — Les mots *de Jérusalem* dépendent non du mot *les Juifs*, mais du verbe *envoyèrent*. L'intention de ce régime est de faire ressortir la solennité de la démarche; elle partait du centre de la théocratie. — Des Lévites avaient été adjoints aux sacrificateurs. On a souvent pensé qu'ils ne jouaient que le rôle d'huissiers. Mais, dans plusieurs passages de l'A. T. (2 Chron. XXII, 7-9; XXXV, 3; Néh. VIII, 7), l'on voit que c'étaient les Lévites qui étaient chargés d'instruire le peuple dans la loi, d'où Hengstenberg a conclu, non sans raison, que les scribes, si souvent mentionnés dans le Nouveau Testament, appartenaient en général à cet ordre, et que c'est en cette qualité et par conséquent comme membres du Sanhédrin, que quelques-uns d'entre eux figuraient dans la députation. — La question qu'ils adressent à Jean-Baptiste se rapporte à l'attente, régnant à cette époque en Israël, du Messie et des envoyés extraordinaires qui devaient précéder sa venue. « *Qui es-tu?* » signifie dans le contexte : Quel personnage attendu es-tu? Nous verrons au v. 25 quel embarras cette question préparait à Jean, s'il refusait de déclarer son titre.

Origène, qui plaçait, comme nous l'avons vu, les trois derniers versets du prologue dans la bouche de Jean-Baptiste, crut, en conséquence, que le témoignage suivant (v. 19 et suiv.) en était un nouveau, postérieur à celui des v. 15-18. Il punctua donc après le mot *Jean*, en faisant sans doute de ces premiers mots : « *Et c'est là le témoignage que rendit Jean,* » un appendice du témoignage précédent. Puis il commença avec le ὅτε, *quand*, ou le τότε, *alors* (c'est ainsi qu'il crut pouvoir modifier le texte), une nouvelle

proposition dont le texte principal devait se trouver au v. 20 : « *il déclara* ». Mais le καί, *et*, devant ce verbe, rend cette construction impossible. Car jamais la copule καί n'est, chez Jean, le signe de l'apodose, pas même VI, 57. Quant à la transformation de ὅτε en τότε, elle est entièrement arbitraire. On verra plus tard les conséquences de toutes ces erreurs exégétiques d'Origène. Les mots πρὸς αὐτόν, *vers lui*, ajoutés par une partie des alexandrins, sont condamnés avec raison par Tischendorf, Meyer, etc. — C'est à tort que Meyer fait encore dépendre le καὶ ὁμολόγησε de ὅτε. Cette construction serait lourde et traînante.

V. 20. « *Et il déclara, et ne nia point, et déclara* ¹ : *Je ne suis point le Christ* ². » — Avant d'indiquer le contenu de la réponse de Jean-Baptiste, l'évangéliste fait ressortir ses caractères : elle fut prompte, franche, catégorique. Le premier « *il déclara* » indique en effet la spontanéité, l'empressement avec lequel fut faite cette déclaration. Suit la même pensée sous forme négative : « *il ne nia pas,* » pour dire qu'il ne céda pas un seul instant à la tentation qu'il aurait pu avoir de nier. Enfin le second « *il déclara* » est ajouté au premier, afin d'y rattacher la profession qui va suivre. Cette forme remarquable du récit (comp. I, 7. 8) ne s'explique bien que par une allusion à des gens qui, dans le milieu où vivait l'apôtre, inclinaient à donner au personnage de Jean-Baptiste une valeur supérieure à sa dignité réelle. — Dans la leçon des alexandrins et d'Origène, il faudrait traduire : « *Ce n'est pas moi qui suis le Christ.* » Cette réponse conviendrait, si la question eût été : « *Est-ce toi qui es le Christ?* » Mais la question était simplement : « *Qui es-tu?* » et la vraie réponse est par conséquent celle

¹ L omet καί, et N Syrcur Or. le second καὶ ὁμολόγησεν.

² N A B C L X Δ Itplérique Cop. Or. (3 fois) lisent ἐγὼ οὐκ εἰμι, tandis que 44 autres Mjj. et le T. R. placent εἰμι avant ἐγὼ.

qui se trouve dans le T. R. : « *Je ne suis pas le Christ,* » c'est-à-dire : « Je suis bien quelque chose, mais non pas le Christ. »

V. 21. « *Et ils lui demandèrent : Qu'est-ce donc¹ ? Es-tu² Élie ? Et il dit : Je ne le suis pas. — Es-tu le prophète ? Et il répondit : Non.* » — Plusieurs interprètes entendent la question τί οὗν (*quoi donc ?*) dans le même sens, ou à peu près, que la précédente : « *Qu'es-tu donc ?* » Mais il est peu naturel de prendre le neutre τί dans ce sens. De Wette ne voit dans ces mots qu'une locution adverbiale : « *Quoi donc !* » Ce sens est fade. Il faut plutôt sous-entendre avec Meyer ἐστί : « *Qu'y a-t-il ? Que se passe-t-il donc d'extraordinaire ?* » Cette forme d'interrogation respire l'impatience. — Malachie avait annoncé (IV, 5) la venue d'Elie comme préparateur du grand jour messianique, et nous savons par le *Dialogue* de Justin avec le Juif Tryphon que, d'après une opinion populaire, le Messie devait rester caché, jusqu'à ce qu'il eût été signalé et sacré par ce prophète. Plusieurs passages des évangiles (Matth. XVI, 14; Marc VI, 15) prouvent que l'on s'attendait en outre à voir reparaître quelque autre prophète des temps anciens, Jérémie, par exemple. Entre ces personnages attendus, il en était un que l'on appelait spécialement *le prophète*. Les uns le distinguaient du Messie (Jean VII, 40. 41); d'autres le confondaient avec lui (VI, 14). Il s'agissait assurément du personnage auquel on appliquait la promesse Deut. XVIII, 18 (le prophète tel que Moïse). Naturellement le peuple ne se représentait point un second Elie ou un nouveau Moïse dans le sens spirituel, comme lorsque l'ange dit de Jean-Baptiste (Luc I, 17) : « *Il marchera dans l'esprit et dans la force d'Élie.* » C'était le personnage lui-même qui devait reparaître en

¹ B lit σου οὖν τι (*qu'es-tu donc*).

² N B L retranchent σου après εἰ.

chair et en os. Comment Jean-Baptiste aurait-il affirmé, dans ce sens littéral, son identité avec l'un ou avec l'autre de ces personnages anciens? Entrer dans le domaine des distinctions théologiques, il ne le pouvait; et cela n'était point conforme à son caractère. Sa réponse dut donc aussi sur ce point être négative.

V. 22 et 23. *« Ils lui dirent donc : Qui es-tu? afin que nous rendions réponse à ceux qui nous ont envoyés. Que dis-tu sur toi-même? 23 Il dit : Moi, je suis une voix criant dans le désert : Dressez le chemin du Seigneur, comme l'a dit le prophète Esaïe. »* — Les députés ont maintenant épuisé les suppositions fournies par le programme messianique généralement admis. Il ne leur reste qu'à poser à Jean une question générale qui le force à sortir de l'attitude négative dans laquelle il persiste à s'enfermer : *« Qui es-tu ? »* c'est-à-dire : *« Quel personnage es-tu ? »* Les allures extraordinaires de Jean en Israël motivaient suffisamment cette question. — Jean y répond par une parole d'Esaïe qui est à la fois l'explication et la garantie de sa mission. Le sens du passage prophétique est celui-ci : Jéhovah est sur le point de paraître pour manifester sa gloire. Au moment qui précède son apparition, sans qu'aucun personnage se montre sur la scène, on entend une voix qui invite Israël à dresser la voie par laquelle son Seigneur va venir. Il ne s'agit nullement dans ce tableau du retour de la captivité : c'est l'apparition messianique de Jéhovah. Comme en Orient, avant l'arrivée du souverain, on redressait et apla-nissait les chemins, ainsi Israël doit préparer à son roi divin un accueil digne de lui, et la fonction de la voix mystérieuse est de l'engager à opérer cette œuvre de préparation afin que la grâce insigne qui s'approche ne tourne pas en jugement. Jean s'applique d'autant plus volontiers cette parole d'Esaïe, qu'elle convient parfaitement à son désir

d'effacer sa personne et de ne laisser paraître que son message : « *une voix.* » — Les mots *au désert* peuvent se rapporter, en hébreu comme en grec, soit au verbe qui précède : *crier*, soit à celui qui suit : *dresser*. Pour le sens, cela revient au même, puisque l'ordre retentit dans le lieu où il doit s'exécuter. Le rapport au verbe précédent est plus naturel, surtout en grec. — Le désert désigne en Orient les terres non labourées, ces vastes étendues de terrain qui servent de pâturages, et qui ne sont traversées que par des sentiers sinueux, et non par des routes dignes d'un souverain. Tel est l'emblème de l'état moral du peuple ; l'entrée de Jéhovah n'est point encore préparée dans son cœur. La repentance collective et nationale peut seule lui frayer la voie. En fixant son séjour au désert, le précurseur avait voulu signaler plus clairement, par cette conformité littérale à l'emblème prophétique, l'accomplissement *moral* de la prophétie. — La formule de citation : « *Comme a dit...* » appartient-elle au récit de l'évangéliste ou bien à la réponse même du Baptiste ? On peut dire en faveur de la seconde alternative que le précurseur avait plus besoin de se légitimer lui-même, à ce moment-là, que l'évangéliste de le légitimer si longtemps après. Parler ainsi, c'était, de la part de Jean, décliner son mandat et dire son mot d'ordre. C'était déclarer à ces députés, experts dans la science de la loi et des prophètes, que, s'il n'était *personnellement* aucun des personnages attendus, sa mission n'en était pas moins en rapport direct avec la prochaine apparition du Messie. C'était là tout ce qui importait pour le Sanhédrin et pour le peuple au point de vue moral. Chacun était averti.

L'interrogatoire précédent portait sur le rôle général de Jean-Baptiste. La députation lui en fait subir un second plus spécial relatif au *rite* du baptême introduit par lui.

L'évangéliste fait précéder cette nouvelle phase de l'entretien d'une remarque relative au caractère religieux des membres de la députation.

V. 24. « *Et ceux qui¹ avaient été envoyés, étaient d'entre les pharisiens.* » — Si l'on traduit ainsi d'après le T. R. qui s'appuie sur la majorité des Mjj., tous les Mnn. et la plupart des Vss., en faisant du participe ἀπεσταλμένοι, déterminé par l'art. οἱ, le sujet de la phrase, le but de cette remarque ne peut être que de motiver la question qui va suivre. C'est la manière habituelle de Jean de suppléer ainsi au fur et à mesure les circonstances propres à éclairer le récit; comp. I, 41. 45; IV, 30; IX, 14; XI, 5. 18; XIII, 23; etc. Les pharisiens étant les ultra-conservateurs en Israël, nul n'avait dû être plus choqué qu'eux de l'innovation que se permettait Jean-Baptiste en introduisant le baptême. Les lustrations faisaient sans doute partie du culte juif. Quelques-uns prétendent même que les prosélytes païens étaient soumis à un bain complet, à l'occasion de leur passage au judaïsme. Mais l'application de ce symbole de souillure totale aux membres du peuple théocratique était une innovation si étrange qu'elle avait dû éveiller au plus haut degré la susceptibilité des autorités gardiennes des rites et très-particulièrement celle du parti le plus attaché à la tradition. Aussi l'élément pharisien avait-il prévalu dans la députation que le Sanhédrin avait choisie. On voit aussi combien le plan de l'interrogatoire était habilement tracé : avant tout la question de la mission; après cela seulement celle du rite. Le cours du récit s'explique donc à ce point de vue tout naturellement; mais Origène, encore égaré ici par la fausse interprétation qu'il avait donnée de la fin du prologue, s'imagina qu'au v. 24.

¹ N A B C L et Or. retranchent οἱ devant ἀπεσταλμένοι.

il s'agissait d'une toute nouvelle députation, différente de celle du v. 19; cette députation aurait été envoyée exclusivement par les pharisiens. Il traduit donc : « *Et il y avait aussi là des envoyés d'entre les pharisiens.* » L'art. *οι* dut, dans ce sens, être retranché. Et c'est de là, sans doute, qu'est provenue la leçon des Mss. alex. qui retranchent ce mot. Mais cette explication est inadmissible. Elle supposerait que ces députés, mentionnés v. 24, sont restés là comme personnages muets pendant tout l'entretien précédent; ce qui est absolument invraisemblable. Et même après l'altération du vrai texte, à laquelle elle est obligée de se livrer, elle n'en reste pas moins grammaticalement très-forcée.

V. 25. « *Et ils l'interrogèrent¹ et lui dirent : Pourquoi donc baptises-tu, si tu n'es pas le Christ, ni Elie, ni le prophète² ?* » — Les plus stricts gardiens des rites concédaient bien au Messie ou à l'un de ses précurseurs le droit d'innover, en fait d'observances; et si Jean s'était déclaré l'un de ces personnages, ils se seraient contentés de réclamer ses titres, et auraient gardé le silence sur son baptême qui se fût trouvé légitimé avec sa mission. En effet, ce verset même paraît prouver que, sur le fondement de paroles telles que Ez. XXXVI, 25. 26 et Zach. XIII, 1, on attendait une grande lustration nationale comme inauguration du règne du Messie. Jean-Baptiste ayant expressément repoussé l'honneur d'être l'un des prophètes attendus, la députation était en droit de lui poser maintenant la question : « *Pourquoi donc baptises-tu ?* » Dans le *donc* est renfermée la relation d'idée que nous venons d'établir. — D'après la leçon du T. R. *ni, ni*, la pensée est celle-ci :

¹ *Σ* retranche *ηρωτησαν αυτον και* (le copiste a confondu les deux *και*).

² Au lieu de *ουτε ουτε*, que lit le T. R. d'après la plupart des Mjj. et Mnn., on lit dans A B C L et Or. (6 fois) *ουδε ουδε*.

« La supposition que tu es le Christ écartée, il ne reste pour expliquer ton baptême que de ce que tu sois l'un ou l'autre de ces deux précurseurs attendus; si donc tu n'es *ni* l'un *ni* l'autre, pourquoi... etc.? » Ce sens délicat de la négation *disjonctive* n'était pas aisé à saisir; et cette difficulté a produit la correction alex. οὐδέ, οὐδέ, *ni non plus*, qui ne fait qu'ajouter négation à négation. — La position de Jean-Baptiste en face de cette question, après sa réponse précédente, était difficile :

V. 26 et 27. « Jean leur répondit disant : Oui, je baptise d'eau¹; au milieu de vous² se tient³ quelqu'un que vous ne connaissez pas, vous; 27 c'est lui qui est celui⁴ qui vient après moi — qui a été là avant moi⁵ — de la sandale duquel je ne suis pas digne de délier la courroie. » — Cette réponse a été trouvée peu claire et embarrassée. De Wette pense même qu'elle ne correspond pas à la question. L'explication généralement admise est celle-ci : « Mon baptême d'eau en tous cas n'empiète pas sur celui du Messie, qui est de nature toute différente; il le prépare seulement. » Ainsi Jean demanderait, en quelque sorte, au Sanhédrin, grâce pour son baptême, au nom du baptême plus important, du baptême d'Esprit, que doit accomplir le Messie. Mais, d'abord, ce serait là éluder la question posée; et la critique de de Wette serait fondée. Car on attaquait le baptême de Jean

¹ N seul : εν τω υδατι au lieu de εν υδατι.

² Après μεσος le T. R. lit δε avec toutes les autorités, excepté N B C L et Or. (40 fois) qui retranchent ce mot.

³ B L T^b : στηκει (*stat*); N G : εστηκει (*stetit*); T. R. avec tous les autres : εστηκεν.

⁴ T. R. lit, après οιδατε, αυτος εστιν avec 13 Mjj. les Mnn. It. Vg. Syr. Or. (4 fois); ces mots sont retranchés par N B C L T^b Syrc^{ur} et Or. (6 fois):

⁵ Après ερχομενος T. R. ajoute ος εμπροσθεν μου γεγονεν, avec les mêmes autorités à peu près; ces mots sont retranchés par les mêmes autorités qui ont retranché αυτος εστι.

en lui-même, et non à cause de son rapport à celui du Messie. Puis les mots ἐν ὕδατι, *d'eau*, devraient être placés en tête : « Ce n'est *que d'eau* que je baptise; » et le baptême d'Esprit devrait nécessairement être mentionné dans la proposition suivante, comme antithèse. Enfin il ne serait point conforme au caractère du Baptiste de chercher à s'abriter sous l'insignifiance de son rôle et de faire passer son baptême comme une nouveauté inoffensive. Tout est plein de dignité, de solennité, de menace même, dans cette réponse bien comprise. Elle est destinée à faire ressortir la gravité de la situation présente au mystère de laquelle il est seul initié et dans laquelle il a un rôle si important à jouer. C'est la continuation de son appel à la repentance, v. 23 : « *Dressez le chemin du Seigneur,* » en même temps que la réponse à la question des pharisiens. Par le fait même qu'il leur annonce la *présence* du Messie au milieu d'eux, leur question se trouve résolue. Si le Christ est là, s'il est connu de lui et de lui seul, le temps messianique est arrivé; il en est l'initiateur, et son baptême est par là même justifié. Ce sentiment de la grandeur de la situation et de son rôle s'exprime avec énergie dans le ἐγώ, *moi*, placé en tête, non, comme on le croit, en opposition avec le Messie — car le baptême tout différent de celui-ci devrait être mentionné ensuite — mais dans ce sens : « Vous me demandez pourquoi je baptise? Je le fais, non sans savoir pourquoi : c'est qu'il est là, sachez-le bien, celui que vous attendez! » Ainsi ἐγώ : « *moi*, qui sais à quoi en sont les choses.» Nous avons rendu la force de ce pronom par l'affirmation *oui!* Voilà aussi pourquoi le verbe *je baptise* est placé avant le régime : *d'eau*. L'antithèse entre le baptême d'eau et le baptême d'Esprit est totalement étrangère à ce passage. D'après cela, le δέ, *mais*, doit sans doute être retranché avec les alex. Cette particule adversative s'est introduite sous

l'empire de l'antithèse supposée entre les deux baptêmes. Le *mais* pourrait cependant se soutenir dans ce sens : « Je baptise d'eau, et je sais bien moi-même que c'est grave ! *Mais* je ne le fais pas à la légère ; car il est là, celui qui doit venir. » Ce sens paraît un peu forcé. — Les mots *au milieu de vous*, accompagnés, comme ils le furent sans doute, d'un regard significatif par lequel le précurseur semblait chercher dans la foule celui dont il parlait, durent produire une émotion profonde. Le terme ἑστῆκεν ou στήκει, *il se tient là*, est plus dramatique que *il est là*. Les mots importants sont ceux-ci : *Que vous ne connaissez pas*. L'accent est sur le mot *vous*, en opposition à Jean lui-même qui le connaît. Voilà sa légitimation et en même temps celle de son baptême. Cette parole suppose nécessairement que le baptême de Jésus était déjà un fait accompli, au moment où parlait Jean. Car c'était dans cet acte même que, conformément à la promesse divine (v. 33), le Messie lui avait été révélé. Il déclare lui-même v. 34 et 33 que, jusqu'à ce moment, il ne le connaissait pas. Il ne faut donc point placer le baptême de Jésus, avec Olshausen et Hengstenberg, ce jour-là ou le lendemain, ou avec Ewald entre les v. 34 et 32 et avec Baumlein entre v. 28 et 29. — Il ne faut pas non plus identifier ce témoignage avec les prédications de Jean rapportées dans les synoptiques, et qui ont précédé le baptême de Jésus. Là, il disait vaguement : « Il en vient un après moi. » Ici la prophétie prend un tout autre caractère : « Il est là, et je le connais. » C'est donc ici le premier témoignage qui se rapporte à la personne de Jésus directement ; c'est le vrai point de départ de la foi en lui. — Que penser de l'omission des mots *c'est lui* (αὐτός ἐστι), et : *qui a été avant moi*, chez les alex. ? Il existe un préjugé critique d'après lequel la leçon la plus courte serait aussi la plus exacte. Cette règle est loin d'être toujours vraie.

Ainsi dans ce cas je soupçonne le texte alexandrin d'avoir été mutilé par une main qui croyait le purifier. Et cette main n'est autre que celle d'Origène, coupable déjà de tant de bévues dans ce chapitre. Se défiant du texte, tel qu'il le trouvait reproduit de son temps (voir p. 23), il envisagea, en raison de certaines analogies entre Jean et les synoptiques, telles que celle-ci : « *de la sandale duquel je ne suis pas digne de délier la courroie,* » ce témoignage comme la reproduction de celui des synoptiques, et en retrancha, comme interpolation (provenant du v. 15), tout ce qui le dépassait. — Ces mots : *c'est lui*, du T. R., servent à rappeler les déclarations qui avaient précédé le baptême de Jésus, et à constater l'identité du personnage signalé ici avec ce Messie depuis longtemps annoncé par Jean. Il en est de même des expressions « *celui qui vient après moi* » et « *celui dont je ne suis pas digne...* » — Par l'expression « *délier la courroie des sandales,* » Jean veut désigner l'humble office d'un esclave. Sur le pléonasme du οἷ et du αὐτοῦ Bäumlein dit avec raison : « imitation de la construction hébraïque. » Les philologues discutent sur la question de savoir si la forme ἄξιος ἵνα implique un affaiblissement du sens de la conj. ἵνα qui deviendrait ici une simple paraphrase de l'infinitif (*digne de délier*) — ainsi Bäumlein — ou si cette conjonction conserve toujours la notion de but (Meyer). Le premier s'appuie sur l'usage du grec postérieur et sur le ἵνα du grec moderne qui avec le verbe au conjonctif remplace l'infinitif. Néanmoins nous croyons avec Meyer que la notion de but ne se perd jamais tout à fait dans le ἵνα du N. T.

V. 28. « *Ces choses se passèrent à Béthanie¹, au-delà du.*

¹ La leçon Βηθανία se trouve dans presque tous les Mjj. la plupart des Mnn. It. Vg. Cop. Syr^{sch}, etc. Les seuls Mjj. K T^b U A II quelques Mnn. Syr^{cur} lisent avec le T. R. Βηθαβαρα.

*Jourdain*¹, où *Jean baptisait*.» — La notice v. 28 n'est certainement pas dictée à Jean par un intérêt géographique : elle est inspirée par la solennité de la scène précédente et par la gravité extraordinaire de ce témoignage officiel, adressé aux représentants du Sanhédrin et de la nation tout entière. C'était bien à cette déclaration que s'appliquait la parole du prologue : « *Afin que tous crussent par lui.* » Si le peuple eût été apte à la foi, ce témoignage sorti d'une telle bouche eût suffi pour faire jaillir ce feu divin en Israël. — Quant à la différence des deux leçons *Béthanie* et *Béthabara*, Origène rapporte lui-même que presque tous les anciens Mss. lisaient Béthanie, mais qu'ayant cherché un endroit de ce nom sur les bords du Jourdain, il ne l'avait point trouvé, tandis que l'on montrait un endroit appelé Béthabara, où la tradition prétendait que Jean avait baptisé. Il est donc à peu près certain que la leçon *Béthabara* a été substituée à la leçon primitive *Béthanie* dans un certain nombre de documents et que cette substitution est l'œuvre d'Origène. La guerre romaine avait fait disparaître jusqu'au nom d'une foule d'anciennes localités. Au temps de Jésus il existait, sans doute, deux Béthanie, comme il y avait deux Bethléem, deux Bethsaïda, deux Antioche, deux Rama, deux Cana. On donne différentes étymologies du nom de Béthanie, telles que : *endroit des dattes* ou *de pauvreté*, etc. Ces sens peuvent convenir à la Béthanie voisine de Jérusalem ; quant à la Béthanie voisine du Jourdain, il est fort possible que son nom soit dérivé de *Beth-Onijah* (בֵּית־נָחַם, *navis*), *endroit du bac* (voir *Introd.* I, p. 123). Ce dernier sens coïnciderait à peu près avec celui de Béthabara, *endroit du gué*. Béthabara est nommée Juges VII, 24. Ce nom était peut-être en relation avec le passage

¹ N Syr^{cur} ajoutent ποταμου après Ιορδάνου.

du peuple d'Israël en cet endroit, à son entrée dans la terre de Canaan.

II. — *Second témoignage* : v. 29-34.

Comment comprendre que les députés du Sanhédrin aient quitté Jean sans lui demander quel était le personnage dont il voulait parler? Ou bien ils ne se souciaient pas de le savoir, ou bien ils méprisaient celui qui leur parlait de la sorte. Dans les deux cas, c'est d'ici que daterait leur incrédulité. Après leur départ, le précurseur resta avec ses disciples et la foule qui avait assisté à cette scène; et dès le lendemain, son témoignage prit un caractère plus catégorique. Il ne dit plus seulement : « Le Messie est là; » mais, voyant Jésus s'approcher, il dit : « Le voilà! » Il le caractérise d'abord quant à son œuvre (v. 29), puis quant à sa personne (v. 30); il raconte ensuite comment il est arrivé à le connaître et sur quel fondement repose le témoignage qu'il lui rend (v. 31-33); il fait enfin ressortir l'importance qu'a pour ses auditeurs l'acte qu'il vient d'accomplir en se déchargeant devant eux d'un tel message (v. 34).

V. 29. « *Le lendemain, il¹ voit Jésus qui vient à lui, et il dit : Voilà l'agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde.* » — Le lendemain même du jour où Jean avait proclamé la présence du Messie au milieu du peuple, Jésus s'approcha de son précurseur, qui le reconnut et le déclara le Messie. Ces mots : *venant à lui*, ont embarrassé les interprètes. Les uns ont entendu à tort : pour être baptisé (voir

¹ Les mots ο Ιωαννης du T. R. qui sont omis dans un grand nombre de Mjj. et de Mnn., aussi bien alexandrins que byzantins, et dans plusieurs Vss., sont une de ces adjonctions, fréquentes dans le texte byzantin, qui ont été amenées par les besoins de la lecture dans le culte.

plus haut). Baur n'y a vu d'autre sens que celui-ci : pour recevoir le témoignage de Jean, et a trouvé naturellement dans ce trait une preuve du caractère purement idéal de la narration. Mais que suppose ce détail? Une chose toute simple : c'est que Jésus après avoir été baptisé, antérieurement à cette rencontre, s'était éloigné de Jean pendant un certain temps, et qu'après cet intervalle il revenait en ce jour-même auprès de son précurseur. Or c'est précisément ce que confirme le récit synoptique. Jésus, après son baptême, s'était en effet retiré dans la solitude du désert où il avait passé plusieurs semaines, et c'était maintenant qu'il reparaisait pour commencer son œuvre de Rédempteur. Que ce fût auprès de Jean qu'il revint dans ce but, rien de plus naturel. N'était-ce pas lui qui devait lui frayer l'accès en Israël, et auprès de lui qu'il pouvait espérer de trouver les instruments qui lui étaient indispensables pour l'accomplissement de sa tâche? Jésus lui-même (X, 3) désigne Jean comme *le portier* qui ouvre au Berger la porte du bercail, de telle sorte qu'il n'a point à franchir le mur de l'enclos, comme le brigand. Les mots *venant à lui* sont donc parfaitement conformes à la situation et ne se rapportent nullement à une simple promenade inventée pour motiver le témoignage suivant. Comp. Lücke, qui met aussi ce trait en rapport avec le récit de la tentation.

D'un côté, la dénomination dont Jean se servait pour désigner Jésus comme le Messie, devait certainement être intelligible pour ceux qui l'entouraient; de l'autre, elle devait être en rapport avec l'impression qu'il avait lui-même reçue lors de sa première rencontre avec Jésus. Afin que la première de ces conditions fût remplie, il fallait que l'expression « *l'agneau de Dieu* » renfermât une allusion à quelque parole ou à quelque fait de l'Ancien Testament généralement rapporté au Messie. L'interprétation de

ce terme, qui satisfait le mieux à cette condition, est certainement celle d'après laquelle Jean-Baptiste rappelle ici à ses auditeurs le *serviteur de l'Eternel* décrit Es. LIII. Avant que la polémique contre les chrétiens eût poussé les interprètes juifs à une autre explication, ils rapportaient le passage És. LII, 13-LIII, 12 au Messie. C'est ce qu'avouent unanimement Kimchi, Jarchi, Aben-Esra et Abarbanel. Ce dernier dit : « Jonathan, fils d'Usiel, a rapporté cette prophétie au Messie qui doit venir, et c'est aussi l'opinion de nos sages d'heureuse mémoire. » (Voir Eisenmenger, *Entdeckt. Judenth.* II Th. p. 758; Lücke, t. I, p. 406.)¹ Nous n'avons pas à démontrer ici la vérité de cette explication et les difficultés insolubles dans lesquelles s'embarasse toute interprétation contraire. Il nous suffit du fait qu'elle était régnante chez les anciens Juifs. Il résulte de là que l'allusion de Jean-Baptiste pouvait aisément être comprise. Le serviteur de l'Eternel est représenté dans ce chapitre comme « portant sur lui seul l'iniquité de nous tous, » et dépeint au verset 7 en ces mots : « Il est mené à la tuerie comme un agneau, comme une brebis muette devant celui qui la tond. » De ces deux paroles réunies d'Esaïe ressort directement la dénomination employée en cette occasion solennelle par Jean-Baptiste. Quelques interprètes ont prétendu que l'expression d'*agneau* ne dé-

¹ Comp. surtout Wünsche, *die Leiden des Messias*, 1870, p. 55 et suiv. Par une foule de paroles rabbiniques il fournit la preuve que les passages Es. LII, 13-LIII, 12, Zachar. IX, 9 (*pauvre, monté sur un âne*) et XII, 10 (« à moi qu'ils ont percé ») ont été de tout temps et unanimement rapportés au Messie et à ses souffrances expiatoires. L'essai même de distinguer entre deux personnages messianiques, l'un, *le fils de Joseph*, ou d'Ephraïm, qui a en partage la souffrance, et l'autre, *le fils de Juda*, à qui est attribuée la gloire, n'est qu'une tentative postérieure (dès le II^e siècle, comp. Wünsche, p. 409) de concilier cette interprétation incontestée avec l'idée du Messie glorieux.

signait, ici comme dans la parole d'Esaïe, que la douceur parfaite de Jésus, sa patience dans ses souffrances, sans aucun rapport à l'idée de sacrifice. Ainsi Gabler : « C'est ici l'homme plein de douceur, qui supportera patiemment les maux que lui causera la perversité humaine, » et Kuinoel : « Voilà l'être innocent et pieux, qui ôtera la méchanceté de la terre; » Ewald, à peu près de même. — Mais toutes ces explications ne rendent pas suffisamment compte de l'art. *ô, l'agneau connu, attendu*, et ne font pas ressortir la relation qu'établit le texte entre l'image d'*agneau* et l'acte d'*ôter le péché*. — Quelques interprètes ont supposé que l'image employée par Jean était empruntée, non à Es. LIII, mais en général aux sacrifices dans lesquels l'agneau était employé comme victime. Mais ces sacrifices n'avaient pas un rapport assez spécial au Messie pour que la dénomination dont se sert Jean eût été dans ce cas suffisamment claire. Il n'est qu'un sacrifice qui pût répondre en quelque manière à cette condition : c'est celui de l'agneau pascal. On nie, il est vrai, mais à tort, selon nous, le caractère expiatoire du sacrifice pascal. « *Je verrai*, dit l'Eternel Ex. XII, 13, *le sang sur les portes de vos maisons, et je passerai par-dessus, et il n'y aura point de plaie parmi vous pour détruire.* » Comment, d'après cette parole, le sang de cet agneau n'aurait-il pas eu une valeur expiatoire? « Le sacrifice pascal, dit avec raison Hengstenberg, était la base de tout le système des sacrifices, la base de l'ancienne alliance elle-même... Voilà pourquoi il possédait certains caractères que n'avaient pas les sacrifices expiatoires ordinaires, par ex. le repas sacramental, emblème de la communion avec Jéhovah. C'est là ce qui a égaré sur ce point les interprètes. » Mais serait-il nécessaire d'opter entre l'allusion à Es. LIII et le rapport à l'agneau pascal? Esaïe n'a-t-il pas emprunté lui-même au sacrifice de l'a-

gneau pascal les traits essentiels de son tableau du serviteur de l'Eternel souffrant pour l'expiation des péchés du peuple? Ces deux explications ne sont donc point contradictoires; il ne faudrait pas même rejeter entièrement l'explication de Gabler, Ewald, etc. Car il est indubitable que, parmi les animaux purs et servant de victimes, l'agneau était celui qui, par son caractère d'innocence et de douceur, offrait l'emblème le plus conforme au rôle du Messie, tel que le décrit ici Jean-Baptiste. Nous n'en persistons pas moins à penser avec Meyer, contre Olshausen, Luthardt, Hofmann, que c'est essentiellement sur le tableau du LIII^e chap. d'Esaië que repose cette expression; comp. Matth. VIII, 17; Luc XXII, 37; Actes VIII, 32; 1 Pier. II, 22 et suiv. — Le complément τοῦ θεοῦ, *de Dieu*, est le gén. de possession : dans ce sacrifice-ci, ce n'est pas l'homme qui offre et qui immole; c'est Dieu qui donne, et qui donne du sien. Comp. 1 Pier. I, 19. 20; Rom. VIII, 32. — Mais après avoir tenu compte de toutes ces données, on éprouve encore le besoin de s'expliquer le choix de cette expression par quelque impression personnelle du précurseur. Et pour cela il suffit de se rappeler ce qui avait dû se passer entre Jésus et lui dans la scène du baptême. Chaque Israélite, avant d'être marqué de ce sceau, devait *confesser ses péchés* à Jean-Baptiste (comp. Matth. III, 6). Jésus, se présentant comme tout autre Juif, dut faire ce que faisait chaque néophyte. Comment cela? Ne pouvant confesser son péché personnel, il déroula, sans doute, celui d'Israël, celui du monde, tel qu'il le comprenait, aux regards étonnés de Jean. Ce tableau, tracé avec la sainteté, l'amour, la compassion, la douceur uniques de Jésus, dut saisir profondément Jean-Baptiste, dont la conscience et la charité n'étaient point au niveau de celle de ce pèlerin inconnu. Et ce fut sans doute ce contraste, vivement senti,

entre lui-même et Jésus qui, parmi toutes les dénominations messianiques qu'aurait pu lui offrir l'A. T., lui fit préférer celle-ci : « *L'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde.* » Il est remarquable que ce titre d'*agneau*, sous lequel l'évangéliste apprit à connaître pour la première fois Jésus, soit celui par lequel le Sauveur est désigné de préférence dans l'Apocalypse. La corde qui avait vibré, à cette heure décisive, au plus profond de son être, a retenti chez lui jusqu'à son dernier soupir.

Les exégètes ne sont pas d'accord sur le sens du mot *αἵρεῖν* (*lever, enlever*) dans notre passage. Les uns prétendent qu'il exprime la notion de l'expiation. Il faut traduire dans ce cas : « *qui porte le péché du monde.* » Comp. Es. LIII, 4 : « *Il porte nos langueurs.* » V. 6 : « *L'Eternel a mis sur lui l'iniquité de nous tous.* » V. 41 : « *Lui-même portera leurs iniquités,* » etc. D'autres allèguent 1 Jean III, 5 : « *Vous savez que Jésus-Christ a paru pour ôter nos péchés* (ἵνα ἄρῃ), » et trouvent plutôt ici l'idée de la sanctification du monde ; ils traduisent : « *qui emporte le péché...* » Si Jean eût pensé spécialement à l'acte de l'expiation, il eût probablement employé le terme *φέρειν*, *porter*, dont se servent les LXX dans les paroles citées. Il pense donc plutôt à l'enlèvement du péché ; mais comment oublier que, conformément à tout le chap. LIII d'Esaïe auquel il fait allusion, ce but ne peut être atteint que par le moyen de l'expiation ? Pour enlever le fardeau de dessus ceux sur qui il pèse, il faut bien qu'il s'en charge lui-même. La première explication renferme donc la seconde. — Le partic. prés. *αἵρων*, *emportant*, pourrait s'expliquer comme présent de compétence. Mais il est plus simple d'y voir un présent historique, dans ce sens que toute la vie sainte de Jésus, dès le commencement, a été la condition de l'efficacité de sa mort expiatoire. En tous cas, ce partic. est en rapport direct avec τοῦ Θεοῦ, *de Dieu* : « *l'agneau que Dieu envoie avec la tâche d'ôter...* »

Le fardeau à enlever est désigné d'une manière grande et sublime : *le péché du monde*. Ce substantif au singulier, *le péché*, présente l'égaré de l'humanité dans son unité profonde. C'est, s'il est permis de s'exprimer ainsi, le péché *en bloc*, renfermant tous les péchés de tous les pécheurs de la terre. Ne sortent-ils pas tous d'une même racine ? Il faut se garder d'entendre, avec de Wette, par ἀμαρτία, *la peine* du péché. Ce mot embrasse tout ensemble la peine, la coulpe et le péché lui-même. — Il résulte des mots *du monde* que Jean-Baptiste étend l'influence de l'œuvre messianique à toute l'humanité. On a trouvé cette idée trop universaliste dans une pareille bouche, et on l'a mise sur le compte de l'évangéliste. Il est vraiment étonnant de rencontrer un scrupule pareil chez ceux qui appliquent le ch. LIII d'Esaïe au peuple juif souffrant pour les *péchés des païens* ! N'avait-il pas été dit dès longtemps à Abraham : « *Toutes les familles de la terre* seront bénies en ta postérité » ? Et la promesse, plus ancienne encore, faite à Adam : « *La postérité de la femme écrasera la tête du serpent*, » ne renfermait-elle pas l'idée de l'universalisme humanitaire le plus absolu ? La mission des prophètes était précisément de maintenir cette tendance universaliste au sein du particularisme théocratique ; le prophétisme était le contre-poids mis par Dieu lui-même à l'exclusivisme que pouvait engendrer le régime légal. Et qui sont en effet *les rois et les nations nombreuses* (*tiqjim rabbim*) Es. LII, 15, que fait tressaillir de joie le sacrifice expiatoire du serviteur de l'Eternel, sinon les rois païens et tous les peuples *du monde* ? Comp. sur ce point la décisive et magnifique prophétie Es. XIX, 24. 25 ! Jean-Baptiste aurait-il été surpassé en clairvoyance par Esaïe, lui qui était *plus qu'un prophète* ? Et que signifierait cette menace ou cette promesse que les synoptiques mettent dans sa bouche, si du moins elle si-

gnifie quelque chose : « *De ces pierres mêmes, Dieu suscitera des enfants à Abraham.* »

On a objecté, contre l'explication que nous venons de donner de ce verset, que l'idée du Messie souffrant n'était pas populaire en Israël, comme le prouve le passage Jean XII, 34, où le peuple dit que « le Christ doit demeurer éternellement. » Mais l'explication messianique d'Es. LIII était admise par toute l'antique théologie juive. Ce fait incontestable ne permet pas de supposer que l'idée du Messie souffrant fût étrangère à la conviction générale, lors même que l'attente du Messie glorieux était naturellement la pensée dominante dans l'esprit du peuple charnel. La prophétie était remplie de contrastes dont elle ne donnait point la solution ; et les éléments contradictoires existaient juxtaposés dans le sentiment national.

Le précurseur, après avoir décrit l'œuvre du Messie, signale la personne de Jésus comme celle qui, malgré son humble apparence, répond au contenu de sa déclaration de la veille :

V. 30. « *C'est lui touchant lequel¹ j'ai dit : Il vient après moi un homme qui m'a précédé ; parce qu'il était avant moi.* » — Non seulement cette parole applique à Jésus présent le témoignage prononcé en son absence (v. 26. 27) ; mais elle est de plus destinée à résoudre l'énigme qu'il renfermait. Cette solution que le précurseur ajoute aujourd'hui en faveur du cercle bien disposé qui l'entoure, est renfermée dans les mots : *parce qu'il était avant moi*. La préexistence éternelle du Messie explique en effet sa présence de fait et son activité antérieure à l'apparition de Jean, au sein de la théocratie (voir à v. 15). — Le sens aussi bien que l'autorité des documents appuient

¹ Au lieu de *περι* (touchant), *κ* B C et Or. (2 fois) lisent *υπερ* (en faveur de).

la leçon reçue περί (et non ὑπέρ). — Le terme ἀνὴρ, *cet homme*, est inspiré ici à Jean par la vue de ce personnage déterminé qu'il a sous les yeux. — Lücke et Meyer croient que, dans le v. 30, le précurseur se réfère, non point au témoignage précédent (v. 26 et 27), mais à quelque autre parole antérieure, qui ne serait rapportée ni dans notre évangile ni dans les synoptiques. Mais serait-il concevable que l'évangéliste, citant l'une après l'autre deux déclarations, dont la seconde commence par ces mots : « *C'est ici celui duquel j'ai dit...* », n'ait pas eu l'intention de rappeler par cette dernière la précédente ? L'erreur de ces deux interprètes provient de ce qu'ils ont admis au v. 27 la leçon incomplète des alex. qui, en retranchant les mots : *qui était avant moi*, rend cette déclaration trop différente de celle du v. 30, pour que l'une puisse être la reproduction de l'autre, d'autant plus que les derniers mots, ajoutés la seconde fois comme explication de l'énigme, rendent la différence plus grande encore.

Dans les v. 31-33, Jean-Baptiste raconte les circonstances qui l'autorisent à rendre ainsi témoignage à la mission rédemptrice et à la grandeur divine de l'homme qu'il a sous les yeux :

V. 31. « *Et moi non plus je ne le connaissais pas ; mais c'est afin qu'il fût manifesté à Israël, que je suis venu baptiser d'eau¹.* » — Le mot ζῴω, *et moi non plus*, placé en tête et répété, comme il l'est v. 33, a nécessairement un accent particulier. Il est en rapport avec le v. 26 (« *que vous ne connaissez pas* ») : « Et moi non plus je ne le connaissais pas à ce moment-là (avant son baptême). » Il résulte clairement de là que les mots οὐκ ᾔδειν, *je ne le connaissais pas*, se rapportent à la connaissance de Jésus

¹ B C G L P T^b A Or. retranchent τω devant ὑδατι.

comme *Messie*. Ce sens ressort également de l'explication qui suit dans ce v. même et qui porte uniquement sur la manière dont devait être révélé le *Messie*. Mais, demandera-t-on, Jean-Baptiste, fils de Zacharie et d'Elisabeth, pouvait-il ignorer les circonstances miraculeuses qui avaient signalé sa propre naissance et celle de Jésus? Et, s'il les ignorait, comment se fait-il que, dans le récit de Matthieu, en voyant venir Jésus qui demande à être baptisé, il lui réponde : « *C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et tu viens à moi* » (III, 14)? Quel autre que le *Messie*, Jean-Baptiste pouvait-il envisager comme plus saint que lui-même? On répond en général à la première question en disant que les récits des parents de Jean-Baptiste n'étaient pas suffisants pour fonder chez lui une certitude *divine*, telle que celle sur laquelle devait reposer son témoignage. Cette réponse est fondée. Mais il y a plus : Jean-Baptiste, ayant vécu dans les déserts jusqu'au moment de sa manifestation à Israël (Luc I, 80), pouvait sans doute avoir entendu raconter à ses parents les circonstances particulières de sa naissance et de celle du fils de Marie. Mais il ne connaissait pas celui-ci personnellement. Autrement, en vertu de ces récits mêmes, il eût dû le connaître aussi *comme le Messie*. Et s'il ne le connaissait pas *personnellement*, combien moins ces récits purent-ils influencer sur l'idée qu'il se forma de sa dignité messianique à l'heure de son baptême? Et voilà le plein sens des mots : *je ne le connaissais pas*. Par là seulement le témoignage rendu à Jésus par Jean se trouve élevé au-dessus de tout soupçon de partialité ou d'arbitraire. Mais alors comment expliquer la réponse de Jean à Jésus dans Matthieu : « *C'est à moi à être baptisé par toi* »? Faudrait-il, avec l'évangile des Hébreux, la placer *après* le baptême, ainsi que le veut Lücke, et cela contrairement à notre premier évangile? On a pensé, et non sans raison, qu'au mo-

ment où Jésus se présente à Jean, la vue de cet être dont le péché n'avait jamais terni le regard, saisit le précurseur et lui arracha cette exclamation peu conforme à sa mission. Nous croyons pouvoir répondre à l'objection d'une manière plus satisfaisante. Nous avons déjà rappelé que, d'après Matth. III, 6 et Marc I, 5, le baptême de Jean était précédé de la part du néophyte d'un acte de confession des péchés. Une confession comme celle que le précurseur entendit sortir alors de la bouche de Jésus, put aisément le convaincre qu'il avait à faire à un être qui ressentait et condamnait le péché comme il ne l'avait jamais senti et condamné lui-même. Ainsi s'explique cette exclamation de Jean sans qu'il soit nécessaire de supposer aucune relation personnelle antérieure entre lui et Jésus.

La liaison logique entre les deux propositions du v. s'établit aisément, dès que l'on se rappelle que la révélation du Messie à Israël impliquait avant tout sa manifestation à Jean lui-même qui était chargé de le proclamer. Les synoptiques assignent au ministère de Jean-Baptiste un but plus général : préparer le peuple au royaume de Dieu par la repentance; et l'on a vu là une contradiction avec notre évangile. Mais celui-ci admet aussi ce but général; voir v. 23 : « *Dresser le chemin du Seigneur.* » Seulement Jean ne relève ici que ce qui forme le point culminant de son ministère, la proclamation de la personne du Messie. Tout son travail lui paraît avec raison être concentré dans cet acte suprême. — L'article τῷ devant ὁδῶν, retranché à tort par les alex., a quelque chose de dramatique : « Je ne suis venu baptiser avec *cet élément-là* (en montrant le Jourdain) qu'en vue de manifester celui qui doit baptiser avec un élément supérieur. » — Toute une scène était donc supposée entre les deux propositions du v. 31, celle de la révélation du Messie à Jean lui-même. Cette lacune est comblée, par les versets suivants :

V. 32. « *Et Jean rendit témoignage disant : J'ai vu l'Esprit descendant du ciel comme¹ une colombe, et il est demeuré² sur lui.* » — Cette déclaration est introduite avec une solennité particulière par les mots : *Et Jean rendit témoignage*. C'est qu'en effet c'est ici, comme le dit Hengstenberg, le *punctum saliens* de tout le ministère de Jean-Baptiste, son témoignage messianique proprement dit. — Par quel sens Jean a-t-il vu? Par l'œil du corps, ou par le sens interne? C'est demander si le fait mentionné ici s'est passé uniquement dans le monde spirituel ou aussi dans le monde extérieur. Dans le récit de Marc (I, 10. 11), c'est évidemment Jésus qui, au moment où il sort de l'eau, voit le ciel s'ouvrir et l'Esprit descendre sur lui; dans Matthieu (III, 16. 17), également, quoi qu'en disent la plupart des interprètes. Chez Luc le récit est complètement objectif : « *Il arriva que... le ciel s'ouvrit...* » (III, 21. 22). Il fait de plus remarquer que le fait eut lieu comme exaucement de la prière de Jésus. Néanmoins le Baptiste n'est point exclu chez les synoptiques de la participation à la vision que lui attribue Jean. Le récit de Matthieu l'y associe indirectement par la forme de la déclaration divine : « *C'est ici mon Fils* » (non comme chez Marc et Luc : « *Tu es mon Fils....* ») Du reste, aucun des quatre récits n'associe d'autres témoins à cette scène. Si donc le fait s'est passé dans le monde sensible, il faut admettre que Jésus et Jean étaient seuls à ce moment-là, ce qui n'est point improbable, puisqu'ils se trouvaient au désert. Quoi qu'il en soit, le fait raconté XII, 29 prouve qu'un phénomène extérieur, même si d'autres personnes se fussent trouvées-là, n'eût produit chez elles qu'un vague étonnement, et n'au-

¹ Au lieu de $\omega\sigma\epsilon\iota$ que lit T. R. avec 8 Mjj., $\aleph$ A B C et 8 Mjj. lisent $\omega\varsigma$.

² $\aleph$ lit $\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ au lieu d' $\epsilon\mu\epsilon\iota\nu\epsilon\nu$.

rait point eu pour elles la signification qu'il pouvait avoir pour Jésus et pour Jean lui-même (comp. aussi Act. IX, 7 et XXII, 9). Quant à la communication intérieure, elle fut adressée simultanément à Jésus et à Jean, comme le montrent les deux formes de l'allocution divine : *Tu es*, et : *C'est ici*; et la réalité *objective* de la communication est précisément garantie par la circonstance qu'elle fut perçue à la fois par ces deux témoins. Voici comment nous pouvons nous représenter le rapport entre la perception de Jésus et celle de Jean : La communication divine proprement dite (l'allocution du Père et la communication de l'Esprit) se passa entre Dieu et Jésus; celui-ci eut connaissance du fait non seulement par l'impression qu'il en reçut, mais encore par une vision qui le lui rendit sensible. Jean fut associé à cette révélation symbolique du fait spirituel. La voix qui retentissait en Jésus sous cette forme : « *Tu es mon Fils*, » fut perçue par lui sous celle-ci : « *C'est ici mon Fils*. » — Néander n'admet pas qu'une contemplation symbolique ait pu trouver place dans la vie de Jésus. Mais cette règle n'est pas applicable avant le moment du baptême.

Il faut donc distinguer ici deux choses : 1^o le fait réel qui consista dans un don nouveau fait à Jésus et que le récit indique dans ces mots : *l'Esprit descendant et demeurant sur lui*; et 2^o la représentation symbolique de ce fait destinée à la conscience de Christ lui-même et à celle de Jean, qui devait en rendre témoignage : *le ciel ouvert, la forme d'une colombe*. L'allocution divine appartient à la fois au fait lui-même et à sa représentation sensible.

Le *ciel*, tel que nous le contemplons par l'œil du corps, est l'emblème de l'état parfait en sainteté, en connaissance, en puissance, en félicité. Il est par conséquent dans l'Écriture le symbole du lieu où Dieu manifeste ses perfections

dans tout leur éclat, où resplendit parfaitement sa gloire, et d'où descendent les forces surnaturelles et les révélations divines. De l'azur des cieux qui se déchire Jean voit ensuite descendre une forme lumineuse semblable à une *colombe*, qui se pose et demeure sur Jésus. Ce symbole du Saint-Esprit ne peut s'expliquer par aucune analogie empruntée à l'Ancien Testament. Dans les cultes syriens, la colombe était l'image de la force de la nature, qui couve tous les êtres. Mais cette analogie est trop éloignée pour expliquer notre passage. Matth. X, 16, où Jésus dit : « *Soyez simples comme des colombes,* » n'a pas de relation directe avec le Saint-Esprit. Nous trouvons quelques passages chez les docteurs juifs, où l'Esprit qui *planait sur les eaux* (Gen. I, 3), est rapproché de l'Esprit du Messie et comparé à une colombe, qui plane sur ses petits sans les toucher (voir Lücke, p. 426). Cette comparaison familière à l'esprit juif nous explique peut-être la forme de la révélation divine. Cet emblème convenait admirablement au moment décisif du baptême de Jésus. Il ne s'agissait, en effet, de rien moins que d'une création nouvelle, consommation de la création première. L'humanité passait en cet instant de la sphère de la vie naturelle à celle de la vie spirituelle, en vue de laquelle elle avait été créée dès l'abord. L'Esprit créateur, qui avait couvé de sa vivifiante puissance le chaos, pour en tirer un monde plein d'ordre et d'harmonie, allait, comme par une nouvelle incubation, transformer la première humanité en royaume des cieux. — Mais ce qu'il faut surtout remarquer ici, c'est la forme *organique* que revêt l'apparition lumineuse. Un organisme est une totalité indivisible. A la Pentecôte, l'Esprit descend sous la forme de « *langues divisées* (διαμεριζόμεναι γλῶσσαι) » qui se répartissent entre les fidèles. C'est bien le symbole de la manière dont le Saint-Esprit habite dans l'Eglise, *distribuant à chacun ses*

donc selon qu'il lui plaît (1 Cor. XII, 11). Mais au baptême de Jésus, le fait est tout autre, et l'emblème aussi est différent. L'Esprit descend sur Christ dans sa plénitude. « Dieu, est-il dit III, 34, ne lui donne pas l'Esprit par mesure. » Comp. Es. XI, 1. 2, où les sept formes de l'Esprit, énumérées pour désigner sa plénitude, viennent se poser sur le Messie. — Il faut remarquer enfin le terme *demeurer*, qui fait précisément allusion au mot נִיחַ dans ce passage d'Esaië (XI, 2). Les prophètes recevaient des inspirations momentanées : *la main de l'Eternel était sur eux*. Puis, se retirant, l'Esprit les laissait à eux-mêmes. Il en était ainsi encore de Jean-Baptiste. Mais Jésus ne recevra pas seulement les visites de l'Esprit ; il est son domicile dans l'humanité, et même la source d'où il émanera ; c'est pourquoi l'idée de *demeurer* est mise en relation étroite avec celle de *baptiser du Saint-Esprit* (v. 33). — La leçon ὥστε accentue plus fortement encore que ὥς le caractère purement symbolique de l'apparition lumineuse. Le μένον du *Sinaït.* est une correction provenant du καταβῆναι qui précède. La proposition est brisée à dessein afin d'isoler et de faire mieux ressortir l'idée de *demeurer*. — Le régime à l'accus. ἐπ' αὐτόν, avec le verbe de repos εἵμεναι, est inspiré par le caractère vivant de la relation, comme aux v. 1 et 18. — Quoique le sens de ces symboles fût évident, Jean-Baptiste sent le besoin d'en mettre la signification sous une garantie plus sûre encore que sa propre interprétation :

V. 33. « *Et moi non plus je ne le connaissais point : mais celui-là même qui m'a envoyé baptiser d'eau, m'avait dit : L'homme sur lequel tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise du Saint-Esprit.* » — Jean veut achever d'éloigner l'idée qu'il mêle à son témoignage quelque chose de propre. Non seulement un signe lui avait été

annoncé (v. 31), et il a vu un signe (v. 32). Mais ce signe a été exactement celui qui avait été annoncé. Tout arbitraire humain est donc exclu de l'interprétation qu'il donne de ce signe. La répétition des mots : *Et moi non plus je ne le connaissais pas*, s'explique ainsi tout naturellement. L'expression ὁ πέμψας, *celui qui m'a envoyé*, a quelque chose de solennel et de mystérieux ; c'est évidemment Dieu lui-même, qui lui a parlé au désert et donné son mandat. Ce mandat comprenait : 1^o l'ordre de baptiser ; 2^o la promesse de la révélation du Messie à cette occasion ; 3^o l'indication du signe auquel il le reconnaîtrait ; 4^o l'ordre de le signaler à Israël. La reprise du sujet par le pronom ἐκεῖνος, *lui*, avec son sens si énergique chez Jean : « Celui-là, celui-là même et nul autre, » est destinée à faire ressortir Jéhovah comme celui de qui tout procède dans ce témoignage. — Les mots ἐφ' ὃν ἄν indiquent l'éventualité la plus illimitée : « L'individu, quel qu'il soit, sur lequel. » L'acte de baptiser du Saint-Esprit est indiqué comme le caractère essentiel du Messie. C'est lui qui peut faire ce que Jean-Baptiste ne pouvait que préparer : l'un, par le baptême d'eau, éveille la repentance et le désir de la sainteté ; l'autre, par le don du Saint-Esprit, satisfait ce désir, le plus élevé de l'âme humaine.

Les v. 32 et 33 nous imposent une question : Jésus a-t-il réellement *reçu* quelque chose à son baptême ? — Meyer le nie, prétendant que cette idée n'a aucun point d'appui dans notre évangile et que, si les synoptiques disent plus, c'est qu'ils renferment une tradition déjà altérée : « Le fait réel a été uniquement la vision qu'a reçue Jean-Baptiste ; et cette vision a été transformée en l'événement raconté par les synoptiques. » Selon lui l'idée de la communication de l'Esprit serait incompatible avec celle de l'incarnation du Logos. Lücke, de Wette, pensent qu'un

fait historique permanent, celui du développement de Jésus sous l'influence du Saint-Esprit, a été révélée à Jean sous la forme momentanée de la vision. D'après ces interprètes, Jésus n'aurait donc également rien reçu à ce moment-là. Jean aurait seulement été instruit de la communion constante de Jésus avec le Saint-Esprit, afin d'en rendre témoignage. Néander, Tholuck, Ebrard reconnaissent dans ce fait un progrès opéré dans la conscience que Jésus possédait de lui-même. D'autres, B. Crusius, Kahnis, Luthardt, Gess, admettent une communication réelle, mais uniquement en vue de la tâche que Jésus avait dès maintenant à remplir; il aurait reçu l'Esprit, non, sans doute, pour lui-même, mais pour l'accomplissement de son ministère et pour communiquer aux hommes ce don céleste. — L'opinion de Meyer, ainsi que celle de Lücke, sont contraires, non seulement au récit des synoptiques, qui est sacrifié, purement et simplement, à un préjugé dogmatique, mais encore à celui de Jean. Car la vision de Jean-Baptiste, si elle vient de Dieu, doit correspondre à quelque chose. Or Jean a vu l'Esprit non seulement *demeurant*, mais *descendant*, et l'un de ces deux traits doit avoir autant de réalité que l'autre. L'opinion de Néander est vraie, mais insuffisante. Il s'est certainement opéré en ce moment un progrès décisif dans la conscience de Jésus. C'est ce qu'indique le fait de l'allocution divine : *Tu es mon Fils*. Mais il y a plus : le fait de la *descente* de l'Esprit doit correspondre à un don réel. Enfin, l'opinion qui admet un don effectif, mais uniquement en rapport avec l'activité publique de Jésus, qui va commencer, est superficielle. Dans une vie aussi *une* que celle de Jésus, où rien n'est purement rituel, où le dehors est toujours la manifestation du dedans, le commencement d'une activité nouvelle suppose un changement dans la vie intime. Si Jésus a, depuis le baptême seule-

ment, la capacité de communiquer le Saint-Esprit, c'est qu'il le possède lui-même dès ce moment tout autrement qu'il ne le possédait auparavant.

Il suffit de saisir l'idée de l'incarnation avec l'énergie avec laquelle nous la trouvons comprise et présentée par Paul et par Jean (voy. v. 14 et l'appendice sur le prologue), pour voir tomber ces explications, résultant d'une orthodoxie plus rationnelle que biblique. Si le Logos s'est dépouillé de l'état divin et a consenti à devenir le sujet d'un développement réellement humain, c'est-à-dire du développement normal primitivement destiné à l'homme, le moment devait arriver pour lui où, après avoir accompli la tâche du premier Adam, sur la voie de la libre obéissance et du libre amour, il verrait s'ouvrir devant lui la sphère supérieure de la vie spirituelle ou surnaturelle, et où, le premier d'entre les violents qui ravissent le royaume des cieux, il en forcerait l'entrée pour lui-même et pour tous. Sans doute, son existence entière s'était écoulée sous l'influence constante du Saint-Esprit qui avait présidé à sa naissance. A chaque instant, il avait librement répondu à l'appel de ce divin guide, et cette docilité de chaque heure avait été immédiatement récompensée par une nouvelle impulsion spirituelle. Le vase se remplissait à mesure qu'il grandissait et grandissait à mesure qu'il se remplissait. Mais être sous l'action de l'Esprit n'est pas posséder l'Esprit (XIV, 17.) Avec l'heure du baptême le moment était venu où le développement précédent devait se transformer en l'état définitif, celui de *la stature parfaite* (Eph. IV, 13). « *D'abord, ce qui est psychique*, dit Paul 1 Cor. XV, 46, *et ensuite ce qui est spirituel.* » Cette loi devait, si l'incarnation est une vérité, s'appliquer au développement de Jésus comme à celui de tout autre homme. Jusqu'alors l'Esprit était *sur* lui (ἐπ' αὐτό [τὸ παιδίον] Luc. II, 40); il crois-

sait, sous cette divine influence, en sagesse et en grâce. Dès le baptême l'Esprit devient le principe de son activité psychique et physique, sa vie personnelle; il peut être appelé lui-même *Seigneur-Esprit* (2 Cor. III, 17. 18); *Esprit vivifiant* (1 Cor. XV, 45).

Le baptême constitue donc dans sa vie intérieure une crise aussi décisive que l'ascension dans son état extérieur. Le *ciel ouvert* représente son initiation à la connaissance de Dieu et de ses desseins. La voix : *Tu es mon Fils*, indique la révélation à sa conscience la plus intime de sa relation personnelle avec Dieu, de sa dignité éternelle de Fils et, par là même, de l'immensité de l'amour divin envers lui et envers l'humanité à laquelle est accordé un tel don. Il comprend en plein le nom de Père appliqué à Dieu, et peut le proclamer au monde. Le Saint-Esprit, devenu sa vie personnelle, fait de lui le principe et la source de la vie pour tous les hommes. Toutefois ce n'est pas encore la glorification; la vie naturelle, soit psychique, soit physique, existe encore en lui, comme telle. C'est dès l'ascension seulement que l'âme et le corps seront complètement spiritualisés (σῶμα πνευματικόν, 1 Cor. XV, 44).

Mais, demande-t-on, le don du Saint-Esprit ne fait-il pas double emploi avec la naissance miraculeuse? Nullement; car dans ce dernier fait, le Saint-Esprit n'agit que comme force vivifiante, en lieu et place du principe paternel. Il éveille à l'activité de la vie le germe d'une existence humaine déposé dans le sein de Marie et prépare au Logos, dépouillé de l'état divin, l'organe dans lequel il doit réaliser son développement terrestre; de même qu'au jour de la création l'âme humaine, soufflée du Dieu créateur, est venue habiter dans le corps, antérieurement préparé par Dieu de la poudre de la terre (Gen. II, 7).

Plusieurs théologiens modernes, à l'imitation de quel-

ques Pères, pensent que le Logos ou le Christ se confondent chez Jean avec l'Esprit. Mais chacun reconnaîtra sans doute la vérité de cette remarque de Lücke : Pas plus l'on ne pourrait dire, d'une part : « L'Esprit a été fait chair, » pas plus on ne pourrait dire, de l'autre : « J'ai vu le Logos descendre sur Jésus. » La distinction, scrupuleusement respectée par Jean, même dans les ch. XIV-XVI où M. Reuss croit la voir parfois s'effacer tout à fait (*Hist. de la th. chrét.* t. II, p. 533 et suiv.), est celle-ci : Le Logos est le principe de la révélation objective, et, depuis l'incarnation, cette révélation elle-même; tandis que l'Esprit est le principe intérieur, par lequel nous nous assimilons la révélation. De là vient que, sans l'Esprit, la révélation reste pour nous une lettre morte, et Jésus un personnage historique avec lequel nous n'entrons point en communion. C'est par l'Esprit seul que nous nous approprions la révélation renfermée dans la parole et dans la personne de Jésus. Aussi dès que l'Esprit fait son œuvre en nous, c'est Jésus qui commence à vivre lui-même au-dedans de nous. Comme, par l'Esprit, Jésus sur la terre vivait du Père, ainsi, par l'Esprit, le croyant vit de Jésus (VI, 57). Cette distinction des rôles entre Christ et l'Esprit est fermement maintenue dans tout notre évangile ¹. — Ce témoignage solennel rendu, le précurseur exprime le sentiment de soulagement que lui inspire cette grande tâche remplie :

V. 34. « *Et moi-même j'ai vu et j'ai rendu témoignage que celui-ci est le Fils de Dieu*². » — Les deux parfaits

¹ Hilgenfeld, identifiant la descente du Saint-Esprit au baptême avec la venue de l'Eon Logos dans l'homme Jésus (chez les Valenti-niens), trouve ici une trace de gnosticisme. Cette idée n'a pas le moindre point d'appui dans le texte.

² Au lieu de ο υιος του θεου, N lit ο εκλεκτος του θεου. C'est le seul document qui présente cette leçon, naturellement insoutenable.

j'ai vu et *j'ai témoigné* indiquent des faits accomplis une fois pour toutes et qui demeurent. Le héraut divin a fait sa tâche; au peuple maintenant de faire la sienne, de croire. — Le ὅτι, *que*, dépend sans doute des deux verbes à la fois. Jean a *contemplé*, en effet, dans la scène du baptême, la divinité de Jésus. Le terme *Fils de Dieu* caractérise un être comme représentant de la divinité dans une fonction particulière. Il est appliqué dans l'A. T. aux anges, aux juges, aux rois, au Messie enfin : « *Tu es mon Fils; je t'ai engendré aujourd'hui* » (Ps. II, 7. 12); ce qui ne veut point dire que le mode de représentation soit identique dans tous ces cas. Un ambassadeur représente son souverain, mais autrement assurément que le fils de ce dernier, qui dans ce souverain représente son père. Le v. 30 prouve que Jean-Baptiste prend ici le mot Fils dans le sens le plus élevé qui puisse y être attaché. Quant aux auditeurs, cette expression ne pouvait produire chez eux que l'impression vague d'une grandeur mystérieuse et d'une majesté divine. — Les mots : *et moi-même*, font ressortir très-énergiquement la gravité de ce témoignage rendu par l'homme même que Dieu avait appelé à cette mission.

III. — *Troisième témoignage : v. 35-37.*

V. 35 et 36. « *Le lendemain, Jean se tenait de nouveau là, et deux de ses disciples étaient avec lui; 36 et ayant fixé ses regards sur Jésus qui passait, il dit : Voilà l'agneau de Dieu.* » — De saintes impressions, de grandes pensées, une indicible attente remplirent sans doute jusqu'au jour suivant le cœur de ceux qui avaient entendu les paroles du précurseur. Le lendemain, Jean se trouvait à son poste, prêt à continuer son ministère de Baptiste. Rien n'autorise la supposition de de Wette, que les deux disciples qui se

trouvaient avec lui n'avaient pas assisté à la scène du jour précédent. Bien loin de favoriser cette idée, la brièveté du témoignage suivant lui donne le caractère d'un renvoi à celui de la veille. — L'expression ἐκ τῶν μαθητῶν, *d'entre ses disciples*, fait penser qu'il en avait un nombre assez considérable. De ces deux disciples l'un était André (v. 40); il est difficile de penser que l'autre ne fût pas l'auteur du récit. Tous les petits détails subséquents n'ont une valeur particulière que pour celui auquel ils rappelaient l'heure la plus décisive et la plus heureuse de sa vie. L'anonyme gardé à l'égard de sa personne, tandis que tous les autres disciples sont nommés, confirme cette conclusion (*Introd.* I, p. 312 et suiv.). — Il y a une certaine différence entre aujourd'hui et la veille dans la relation de Jésus à Jean. Hier, il venait à *Jean*, comme à celui qui devait l'introduire auprès des futurs croyants. Aujourd'hui, le témoignage est rendu; il n'a plus rien à recevoir de son précurseur que les âmes que son Père lui a préparées; et, semblable à l'aimant que l'on promène dans le sable pour attirer les paillettes métalliques, il se borne à se rapprocher du groupe qui entoure le Baptiste, pour décider la *venue à lui* de quelques-uns de ceux qui le composent. La conduite de Jésus est donc parfaitement intelligible et réglée sur le plan de Dieu. L'Eglise n'est pas arrachée, elle est cueillie sur l'arbre de la théocratie.

Comme Jésus entre dans le plan de Dieu, Jean-Baptiste entre dans la pensée de Jésus. Un scrupule tendre et respectueux pouvait retenir les deux disciples auprès de leur ancien maître. Jean-Baptiste lui-même les affranchit de ce lien et commence à réaliser cette parole qui dès ce moment devient sa devise : « *Il faut qu'il croisse et que je diminue.* » — Le terme ἐμὲ λέψας indique un regard pénétrant, qui sonde jusqu'au fond son objet (voir v. 42). Le

sens pratique de la nouvelle déclaration de Jean était évidemment celui-ci : « Allez à lui. » Autrement, à quoi bon cette répétition qui n'ajoute rien au témoignage de la veille, qui l'abrège au contraire. Seulement cette invitation est exprimée sous la forme indirecte d'une affirmation sur la personne de Jésus, parce que, comme le dit Luthardt, l'attachement à Jésus devait être chez eux affaire de liberté et d'impression personnelle, et non d'obéissance à leur ancien maître.

V. 37. « *Et les deux disciples l'entendirent parler¹ ainsi et suivirent Jésus.* » — La parole de Jean avait la forme d'une exclamation, plutôt que celle d'une allocution directe aux disciples. Mais ils la comprirent. Il est bien évident que, dans la pensée de l'évangéliste, ces mots : « *Et ils suivirent Jésus,* » cachent, sous le sens littéral, un sens profondément symbolique. Ce premier pas à la suite de Jésus décidait de leur vie entière; le lien, en apparence accidentel, qui se formait à cette heure, était, en réalité, un lien éternel.

Nous avons à examiner encore trois questions qu'a soulevées la critique à l'égard de ces témoignages du précurseur.

I. Baur et Keim² prétendent que le récit du IV^e évangile est disposé de manière à exclure par son silence le fait du baptême de Jésus par Jean; et cela parce qu'il eût été contraire à la dignité du Logos de recevoir le Saint-Esprit. Hilgenfeld reconnaît franchement le contraire (*Einl.* p. 702 et 719) : « Le baptême de Jésus, dit-il, est *supposé*, non raconté... Il n'est pas raconté, mais mentionné comme fait accompli dans le second témoignage du Baptiste, v. 31 et suiv. » Il est *supposé*, en effet, par v. 32 et 33, car le sens des paroles divines rapportées dans ces v. est celui-ci : « Parmi les Israélites qui se présenteront à ton baptême, il s'en

¹ N et B placent *αυτου* devant *λαλουντος*.

² Keim [I, p. 520] : « Le IV^e évangile ignore entièrement un baptême de Jésus par Jean. »

trouvera un sur qui, *en le baptisant*, tu verras descendre l'Esprit. C'est celui-là... » Holtzmann a reconnu la portée inévitable de ce passage¹. Mais le fait n'est pas *raconté*, il est vrai. Pourquoi? Nous l'avons reconnu : parce que le point de départ de la narration est postérieur à ce fait. — Que si le précurseur ne fait ressortir, dans les témoignages rapportés par Jean, que ce qui lui est *personnel* dans la scène du baptême, ce n'est point que l'évangéliste veuille par là nier la vérité des récits synoptiques : c'est qu'il s'agissait simplement ici pour Jean-Baptiste de *légitimer* l'acte théocratique si important qu'il accomplissait en rendant à Jésus le témoignage messianique. Il n'avait autre chose à mentionner dans ce but que ce qu'il avait *vu lui-même*. La corrélation des deux *καὶ ἐγώ*, *et moi*, v. 31 et 33, avec celui du v. 34, révèle clairement cette intention. — Quant à la théorie du Logos dans notre évangile, si elle avait la portée que lui attribuent Baur et Keim, elle excluerait de l'histoire de Jésus bien d'autres faits qui sont pourtant racontés tout au long par notre évangéliste.

II. On a trouvé inconcevable qu'après un pareil signe et de pareilles déclarations le Baptiste ait pu adresser à Jésus, du fond de sa prison, cette question : « *Es-tu celui qui devait venir, ou devons-nous en attendre un autre* » (Matth. XI, 3)? Strauss a tiré de cette contradiction apparente une raison de nier la scène du baptême. Il est naturellement impossible d'admettre l'opinion de quelques Pères, qui pensent que le précurseur ne voulait que fortifier la foi de ses disciples en provoquant de la part de Jésus la déclaration positive de son caractère messianique. Les termes du récit synoptique ne comportent pas ce sens. On peut avec plus de raison alléguer, comme le fait Meyer, l'abattement dans lequel les souffrances de la prison avaient plongé le précurseur, ou dire avec Lücke que Jean ne pouvait s'expliquer la marche patiente et humble de l'œuvre de Jésus, et ajouter enfin avec Bäumlein qu'outre le prophète il y avait encore chez Jean l'homme naturel, et qu'au jour du premier pouvait succéder le jour du second. On peut et on doit enfin appuyer, avec Beyschlag et Keim lui-même, sur les expressions de Jésus relatives à Jean qui prouvent qu'il y avait eu réellement chez celui-ci, à un moment donné, une foi vive en Jésus, et qu'une rechûte plus ou moins profonde

¹ *Zeitschr.* de Hilgenfeld, 1872, p. 156 et suiv.

a suivi, rechute nettement caractérisée par cette expression de Jésus : *se scandaliser en moi* (Matth. XI, 6). Cependant avec tout cela on sent qu'au fond une difficulté demeure, à moins qu'avec Keim l'on ne réduise tellement ce qui s'était passé entre Jean et Jésus au Jourdain, qu'il n'en reste à peu près rien du tout. Tâchons de trouver une solution plus satisfaisante. Et d'abord : 1^o Reconnaissons que la foi de Jean en la mission divine de Jésus, même quand il lui adressait cette question, restait intacte. Ce qui le démontre, c'est que c'est *lui* qu'il interroge. Sa dignité supérieure à la sienne propre et la réalité de sa mission ne font donc pas pour Jean, même alors, l'objet d'un doute. 2^o Rappelons-nous ce que nous avons dit (v. 31) de l'hésitation de l'opinion régnante relativement au *prophète* semblable à Moïse, qui devait précéder le Messie d'après Deutér. XVIII, 18. Les uns l'identifiaient avec le Messie lui-même (comp. Jean VI, 14. 15 : « C'est véritablement le prophète... Ils allaient le prendre pour *le faire roi* »); les autres distinguaient ces deux personnages, envisageant ce dernier seul comme le Christ proprement dit, *le Roi* dans le sens politique. Ceux-ci attribuaient sans doute le côté *spirituel* de la restauration nationale au premier, et la réalisation du grand programme *politique* au second. Jean, partant primitivement de la première manière de voir qui, d'après VI, 14. 15, paraît avoir été la plus répandue, avait d'abord attribué les deux rôles à Jésus. Mais en observant du fond de sa prison la marche lente et modeste de l'œuvre messianique telle qu'il l'accomplissait, (τὰ ἔργα τοῦ χριστοῦ, *les œuvres du Christ*, Matth. XI, 2), il en vint à se demander si la seconde interprétation de la prophétie n'était pas la vraie, et si les deux rôles ne seraient point distincts, l'un celui du Messie spirituel apportant à Israël le pardon et le don du Saint-Esprit et n'accompagnant cette sainte activité que de miracles sans éclat; l'autre celui du Messie politique établissant sur ce fondement religieux et moral une fois posé le royaume extérieur, la monarchie israélite, et cela par des jugements manifestes et des actes de puissance d'une tout autre nature. Jésus n'aurait donc pas cessé de posséder aux yeux de Jean la dignité messianique dont il avait contemplé le signe au baptême. La seule question aurait été pour lui de savoir s'il était l'unique ou si, après lui, il en viendrait un second chargé de l'autre partie de la tâche. C'est là précisément ce qu'exprime

la forme de la question chez Matthieu : « Devons-nous en attendre (non *un autre*, ἄλλον, mais) *un second*, ἕτερον? » expression qui reconnaît implicitement à Jésus le caractère de Messie.¹ 3^o Cette distinction des deux rôles messianiques, entrevue par Jean, n'était pas une solution entièrement fausse. Ne correspond-elle pas dans le fond à la différence entre le premier et le second avènement du Seigneur ? A l'un le salut et l'envoi de l'Esprit ; à l'autre le jugement et le règne. Les savants juifs ont été conduits, tout comme Jean, par les prophéties, en apparence contradictoires, de l'A. T. à une distinction analogue à celle qui se présentait à l'esprit du prisonnier de Machéronte. Buxtorf (*Lexicon Chaldaïc*, p. 1273) et Eisenmenger (*Entdeckt. Judenth.* p. 744 et suiv.) citent une foule de passages rabbiniques qui distinguent deux Messies, l'un qu'ils appellent le *fiis de Joseph*, ou d'Ephraïm, « auquel ils attribuent les humiliations annoncées touchant le Messie » ; l'autre, qu'ils nomment le *fiis de David*, « auquel ils rapportent les prophéties glorieuses. » Le premier fera des guerres et périra ; à lui les souffrances ; le second le ressuscitera et vivra éternellement. « Ceux qui échapperont au glaive du premier, tomberont sous celui du second. » « L'un ne portera pas envie à l'autre, *juxta fidem nostram*, » dit enfin Jarchi (*ad Jes.* XI, 13). Ces derniers mots attestent la haute antiquité de cette idée.

III. M. Renan (*Vie de Jésus*, p. 108 et suiv.) trace un tableau

¹ On peut constater l'attente d'un grand prophète, qui n'est point expressément désigné comme Messie, dans l'écrit intitulé : *l'Assomption de Moïse*, composé dans les années qui suivirent la mort d'Hérode-le-Grand (comp. Wieseler, *Stud. u. Kritiken* 1868, et Schürer, *Lehrbuch*, etc., p. 540). Dans cet ouvrage, qui renferme le tableau le plus fidèle de l'état spirituel du peuple juif au temps même de la naissance de Jésus, est annoncée (ch. 44, trad. latine publiée par Ceriani) la venue d'un *messenger suprême*, *nuntius in summo constitutus*, dont les mains seront remplies, pour opérer la délivrance du peuple. Moïse lui-même ne reçoit que le nom de *grand messenger*, *magnus nuntius* (c. 18). Cet envoyé sera donc le prophète final, un Moïse à la seconde puissance. Aucun titre royal et messianique ne lui est attribué. Et il est même probable que l'auteur, qui était zélote, n'admettait point un Messie personnel et attendait plutôt un règne de Dieu organisé démocratiquement (Schürer, p. 571).

de fantaisie de la relation entre « ces deux jeunes enthousiastes, pleins des mêmes espérances et des mêmes haines, qui ont pu faire cause commune et s'appuyer réciproquement. » Jésus arrive de Galilée avec « une petite école déjà formée, » — où l'écrivain a-t-il trouvé rien de semblable, soit chez Jean, soit chez les synoptiques? c'est de la divination historique; — Jean accueille parfaitement « cet essaim de jeunes Galiléens, » lors même qu'ils ne se rattachent point à lui et font bande à part autour de Jésus. « On n'a guères d'exemples, remarque, il est vrai, M. Renan lui-même, d'un chef d'école accueillant avec empressement celui qui va lui succéder » — ou plutôt le supplanter. Mais « la jeunesse n'est-elle pas capable de toutes les abnégations? » — Non; la manière dont Jean-Baptiste, au faite de son ascendant et de son éclat, s'efface tout à coup pour laisser le champ libre à un plus jeune que lui, jusque-là complètement obscur, ne s'explique pas par la générosité naturelle de la jeunesse. Conscient de sa divine mission, Jean n'a pu s'effacer que devant la révélation divine d'une mission supérieure. La conduite de Jean-Baptiste par rapport à Jésus, attestée par nos quatre évangélistes, reste pour l'historien, qui ne reconnaît pas ici l'œuvre de Dieu, un insoluble problème. — Avant de terminer, encore un mot sur une fantaisie de Keim. Ce savant prétend (I, p. 525) que, contrairement au récit synoptique (comp. surtout Luc III, 21), notre évangile fait apparaître Jésus *le premier* de tout le peuple au baptême de Jean ⁴. Il oublie de citer sa preuve. Nous avons constaté que Jean I, 19-28 suppose l'antériorité du baptême de Jésus et du ministère du Baptiste chez les synoptiques. Mais *sic volo, sic jubeo!*

DEUXIÈME SECTION

I, 38-52.

Commencements de l'œuvre de Jésus. — Naissance de la foi.

Le témoignage, rapporté dans la première section, était la condition de la foi. Nous voyons maintenant naître la foi

⁴ « Das vierte Evangelium kehrt die Dinge um und lässt Jesum zuerst auf der Stelle sein. »

elle-même. Elle était au début l'acceptation du témoignage divin. Mais le témoignage n'est qu'un lien provisoire entre le croyant et l'objet de la foi. La foi ne devient vivante dans le cœur que par le contact direct avec son objet. Pour que ce contact ait lieu, il faut que Jésus se manifeste lui-même à elle; et alors, de vivante elle devient aussitôt féconde. Le croyant rend à son tour témoignage et devient ainsi le trait d'union entre de nouveaux cœurs et Jésus. Tel est le sens des récits suivants. Ils se répartissent en deux groupes : le premier, comprenant ce qui se rapporte aux trois plus anciens disciples, André, Jean et Pierre (v. 38-43); le second, ce qui concerne Philippe et Nathanaël (v. 44-52).

I. — *Premier groupe : v. 38-43.*

Nous venons de nommer Jean. Presque tous les adversaires de l'authenticité reconnaissent eux-mêmes que l'auteur, en racontant comme il le fait ici, veut se faire passer pour un apôtre. Hilgenfeld dit lui-même : « André et un anonyme qui est assurément Jean. »

V. 38 et 39. « *Alors¹ Jésus, s'étant retourné et les ayant vus qui le suivaient, leur dit : Que cherchez-vous?* 39 *Eux lui dirent : Rabbi (ce qui veut dire : Maître), où demeures-tu?* » — Jésus, entendant marcher derrière lui, se retourne. Il voit ces deux jeunes gens qui le suivent avec le désir de l'aborder, mais qui n'osent lui adresser les premiers la parole. Il les prévient : « *Que cherchez-vous?* » Cette question a, comme tant d'autres paroles concises et profondes de Jésus dans ce morceau, une portée qui dépasse le sens immédiat. Celui qui interroge ainsi sait que la recherche d'Israël et le soupir de l'humanité tendent à

¹ 6 Mjj. et 30 Mnn. retranchent δε.

lui. — Les disciples en répondant : « *Maître, où demeures-tu ?* » expriment modestement le désir de lui parler en particulier. Le titre de *Rabbi* est sans doute bien inférieur à ce que le témoignage de Jean leur a révélé sur son compte. Mais ils n'oseraient pour le moment en employer un autre. Ce titre exprime d'ailleurs, d'une manière délicate, l'intention de s'offrir à lui comme disciples. La traduction de ce terme ajoutée par l'évangéliste prouve que l'auteur écrit pour des lecteurs grecs. ¹

V. 40. « *Il leur dit : Venez et voyez². Ils vinrent et ils virent où il demeurait ; et ils restèrent auprès de lui ce jour-là ; c'était environ la dixième heure.* » — Les disciples lui demandaient sa demeure pour pouvoir l'y visiter ; Jésus les invite à l'y suivre à l'instant même (ἐρχεσθε, impér. prés.) : « Venez, de ce pas. » La leçon du *Vaticanus* : « Venez et vous verrez, » n'est pas naturelle. Il n'y a pas lieu d'appuyer autant sur l'idée de voir. — Où Jésus demeurerait-il ? Dans quelque grotte au bord du Jourdain, ou dans un caravansérail, ou dans une maison amie ? Nous l'ignorons. Nous ne savons pas davantage quel fut le sujet de leur entretien. Mais nous en connaissons le résultat. L'exclamation d'André au v. 42 est l'expression enthousiaste de l'effet produit sur les deux disciples. Quand on se rappelle ce qu'était le Messie dans la pensée d'un Juif, on comprend combien dut être profonde l'impression reçue, pour qu'ils n'hésitassent pas à proclamer Messie cet homme pauvre et sans apparence. — Dans la remarque : « *Et ils restèrent auprès de lui ce jour-là,* » s'exprime toute la douceur de ce souvenir encore vivant dans le cœur de l'évangéliste au

¹ Les v. 38 et 39 (dans le texte grec) sont réunis en un dans nos versions françaises. Le v. 40 devient par là le 39 et ainsi de suite.

² T. R. lit ἰδετε, avec N A et 43 autres Mjj. presque tous les Mnn. It. Vg. Cop., tandis que B C L quelques Mnn. Syr. et Or. lisent ὁψεσθε.

moment où il écrivait. — La *dixième heure* peut s'entendre de deux manières : ou de 4 h. de l'après-midi, si l'on compte ici les heures comme on comptait en général chez les anciens, en partant de six heures du matin, — nous verrons que c'est l'interprétation la plus naturelle des passages IV, 6. 52 et même XIX, 14; — ou de 10 h. du matin, en comptant selon la pratique du Forum romain, qui a passé chez les peuples modernes, à partir de minuit. Rettig et Ebrard ont essayé d'appliquer cette manière de compter à l'évangile de Jean. Si, au premier coup d'œil, la seconde explication rend mieux compte des mots : *ce jour-là*, d'autre part cette expression se concilie avec la première par le contraste avec l'idée d'une simple visite que les deux jeunes gens s'étaient proposé de faire à Jésus. Au lieu de cela, l'entretien se prolongea jusqu'à la fin du jour ¹. On a parfois appliqué cette indication au moment où ils *quittèrent* Jésus, non à celui où ils entrèrent chez lui.

¹ Nous devons à l'obligeance de M. André Cherbuliez les renseignements suivants : Elius Aristide, sophiste grec du II^e siècle, contemporain de Polycarpe, avec lequel il a pu se rencontrer dans les rues de Smyrne, raconte dans ses *Discours sacrés* (Ve Livre) qu'arrivé dans cette ville il eut pendant la nuit un rêve dans lequel le soleil, se levant sur la place publique, lui ordonna de tenir le jour même une séance de déclamation dans la salle du Conseil à la *quatrième* heure. Cette heure ne pouvait être dans les mœurs anciennes que celle de dix heures du matin, l'heure que Xénophon appelle celle de la *πλήθους ἀγορά*, où toute la population fréquente la place publique. Aussi trouva-t-il la salle toute remplie. Au I^{er} Livre, Dieu lui ayant ordonné de prendre un bain, il choisit la *sixième* heure, comme la plus favorable à la santé. Or c'était l'hiver et c'était d'un bain froid qu'il s'agissait. L'heure était donc celle de *midi*. Ce qui ne permet aucun doute à cet égard, c'est qu'il dit à son ami Bassus qui le fait attendre : « Vois-tu, l'ombre tourne déjà. » — L'usage des Grecs d'Asie-Mineure à cette époque est donc bien constaté par ces exemples. Langen a allégué en faveur de l'usage opposé un passage des *Actes* du martyre de Polycarpe (c. 7). Mais ce passage nous paraît insuffisant pour prouver le contraire de ce qui résulte si clairement des paroles du rhéteur grec.

Mais dans ce cas Jean eût sans doute ajouté ὅτε ἀπῆλθον, lorsqu'ils partirent. C'est l'heure où il trouva, non celle où il quitta, que l'auteur a voulu signaler. — La foi n'est pas plus tôt née du témoignage, qu'elle se propage par le même moyen :

V. 41 et 42. « André, le frère de Simon Pierre, était l'un des deux qui avaient entendu les paroles de Jean et qui avaient suivi Jésus. 42 Le premier¹ il trouve son propre frère, Simon, et lui dit : Nous avons trouvé le Messie (ce qui signifie : le Christ). » — L'auteur nomme à ce moment du récit son compagnon André. Il le désigne en même temps comme le frère de Simon Pierre. On pourrait penser qu'il en agit ainsi uniquement en vue de la vocation de Pierre qui va être racontée; mais comp. VI, 8, où la même chose se répète sans qu'il soit possible d'alléguer un motif de ce genre. Ce fait est remarquable. Car Simon Pierre n'a point encore figuré dans le récit. Pierre est donc traité dès l'abord comme le personnage le plus important. Remarquons aussi que cette manière de désigner André suppose déjà la connaissance de l'histoire évangélique chez les lecteurs. — La visite de Pierre à Jésus eut-elle lieu le même soir? L'affirmative ressort avec une sorte de nécessité de l'énumération exacte des jours dans ce morceau. Voyez : le lendemain, v. 29. 35. 44 et, de plus, II, 1. Les deux disciples quittèrent Jésus pour quelques instants, et Pierre, amené par André, put venir le trouver encore avant la nuit.

Comment expliquer les expressions « le premier » et « son propre frère »? De tout temps ces mots ont offert une difficulté aux interprètes. Ils renferment en effet un petit mystère, comme en est rempli le récit de Jean à la fois si fin

¹ Au lieu de la leçon reçue πρῶτος, A B M T^b Π quelques Mnn. Syr. lisent πρῶτον.

et si naïf. On suppose d'ordinaire que les deux disciples cherchaient Simon, chacun de son côté, et que ce fut André qui réussit le premier à le trouver. Mais l'adj. τὸν ἰδίον («son propre frère») ne serait plus, dans ce cas, que la périphrase du pron. possessif *son* (Lücke, de Wette, Baumlein). Il trouva le premier, parce qu'il connaissait mieux les habitudes de *son* propre frère. Cette explication est peu naturelle. Le rapport des deux épithètes s'explique plus simplement, et la finesse de l'expression ressort mieux encore, si l'on admet que les deux disciples se mirent à la recherche *chacun* de son *propre* frère; ainsi l'un de Pierre, l'autre de Jacques. Des deux, André fut *le premier* qui réussit à trouver *le sien*. Il résulte de ce sens que Jacques était venu avec Jean, tout comme Pierre avec André, au baptême du précurseur. Jacques n'est pas nommé, comme Jean lui-même ne l'est pas, comme leur mère Salomé ne le sera pas non plus (XIX, 25). — Ce trait délicat de la narration, qui révèle la tentative du disciple anonyme de trouver aussi son frère, est un indice inimitable de son identité avec l'auteur de l'évangile. La leçon πρῶτος est pleinement justifiée par cette interprétation. Le πρῶτον est ou une correction maladroite ou une négligence provenant du τόν suivant. — Le terme de *Messie* (de מָשִׁיחַ, oindre) était très-populaire; il était usité même en Samarie (IV, 25). — La traduction Χριστός suppose de nouveau des lecteurs grecs. Jean avait employé deux fois directement le terme grec Χριστός (v. 20 et 25); mais ici, il reproduit le titre hébraïque, comme il l'avait fait au v. 39, comme il le fera de nouveau IV, 25, afin de conserver au récit son caractère dramatique.

V. 43. «Et¹ il l'amena à Jésus. Jésus, l'ayant regardé

¹ N B L retranchent καὶ devant ἤγαγεν.

*fixement, dit : Tu es Simon, fils de Jona*¹; *tu s'ras appelé Céphas (ce qui signifie : Pierre).*» — Les prés. *il trouve* et *il dit* (v. 42) étaient descriptifs; l'aor. *il amena* fait ressortir la rapidité avec laquelle cet acte suivit la trouvaille. — Le regard exprimé par ἐμῆλεπεν désigne ce coup d'œil pénétrant qui remonte jusqu'à la source même de l'individualité. Ce terme explique l'apostrophe suivante. Jésus a pénétré le caractère naturel de Simon et y a découvert les éléments du futur Pierre. Il n'est point nécessaire d'admettre que Jésus ait connu *miraculeusement* les noms de Simon et de son père. André, en présentant son frère, doit l'avoir nommé à Jésus. Au lieu de *Jona* il faut probablement lire *Jean*; la leçon reçue est sans doute une correction tirée de Matth. XVI, 17, où le mot Ἰωνᾶ peut n'être qu'une abréviation de Ἰωάννου. Un changement de nom caractérise en général un changement de vie ou de position. Gen. XVII, 5: « *Ton nom ne sera plus Abram (père élevé), mais Abraham (père d'une multitude).* » Gen. XXXII, 28: « *Ton nom ne sera plus Jacob (supplanteur), mais Israël (vainqueur de Dieu, en loyal combat).* » Le mot araméen *Képha*, כִּפְא (hébreu : כֶּה), signifie *rocher*. Par ce nom, Jésus caractérise Simon comme un être assez robuste, assez décidé, pour être le point d'appui du monde nouveau qu'il va créer. Il y avait assurément dans la physionomie de ce jeune pêcheur, habitué à braver les dangers de sa profession, l'expression d'une mâle énergie, d'une puissante initiative. En le marquant d'un nom nouveau, Jésus prend possession de lui et le consacre, avec toutes ses qualités naturelles, à l'œuvre qu'il lui confiera.

Baur envisage ce trait comme une fiction tirée de Matth. XVI, 18 et placée ici afin de faire éclater en Jésus la toute-

¹ S B L Italiq. Cop. lisent Ἰωάννου au lieu de Ἰωνᾶ qui se lit dans tous les autres Mjj. et dans presque toutes les Vss.

science du Logos. Mais le ἐμβλέψας, *l'ayant regardé fixement*, n'est nullement en rapport avec une pareille intention ; et quant à la parole : « *Tu es Pierre*, » Matth. XVI, elle en suppose précisément une précédente dans laquelle Jésus lui a conféré ce surnom. A chaque fois Jésus part de ce qui est, pour annoncer ce qui doit être ; ici : *tu es Simon* : tu seras Pierre ; dans Matthieu : tu es Pierre ; tu seras ce que dit ce nom. — Prenant acte de ce que Pierre est mentionné ici le troisième, Hilgenfeld dresse son réquisitoire et dit : « Pierre est ainsi privé par Jean de la position de premier appelé ! » Et il trouve là une preuve du mauvais vouloir de l'évangéliste envers cet apôtre. Comme si la désignation même d'André (v. 41), son empressement à chercher Simon et le magnifique surnom donné à ce dernier, sans qu'un honneur semblable soit accordé aux deux autres, ne faisaient pas immédiatement de Simon le personnage principal après Jésus ! Comp. d'ailleurs VI, 68 et XXI, 15-19.

On a trouvé une contradiction entre ce récit et celui de la vocation des mêmes disciples en Galilée, à la suite de la pêche miraculeuse (Matth. IV, 18-22 ; Marc I, 16-20 ; Luc V, 1-11). De Wette, Brückner, Meyer lui-même, regardent toute conciliation comme impossible ; ils optent pour le récit du quatrième évangile. Aux yeux de Baur, au contraire, c'est notre récit qui est une composition fictive. Lücke pense que les deux récits peuvent s'accorder, celui de Jean se rapportant à l'appel des disciples à la *foi*, celui des synoptiques, à leur vocation comme *prédicateurs* de l'Evangile, conformément à ce mot : « *Je vous ferai pêcheurs d'hommes*. » La première opinion nous paraît insoutenable. Si les deux récits étaient la narration du même fait, altérée chez les synoptiques, comment tout différerait-il si complètement dans les deux scènes ? Le lieu : ici,

la Judée ; là, la Galilée. Le temps : ici, les premiers jours du ministère de Jésus ; là, une époque plus avancée. Les personnages : dans les synoptiques, il n'est question ni de Philippe, ni de Nathanaël ; en retour, Jacques, qui n'est point nommé ici, y est expressément mentionné. La situation : ici, une rencontre toute simple ; là, une pêche. Le mode enfin : ici, un attachement spontané ; là, un appel impératif. Si les deux récits se rapportent au même fait, l'opinion de Baur est en vérité plus naturelle. La difficulté est seulement d'expliquer comment l'auteur du quatrième évangile a pu, en face de la tradition synoptique reçue dans toute l'Eglise, tenter de créer de toutes pièces une histoire nouvelle de la vocation des principaux apôtres ! L'opinion de Lücke est donc la seule admissible. Elle est en soi parfaitement vraisemblable. Après être revenu en Galilée (v. 44), nous savons que Jésus rentra pour un temps dans le sein de sa propre famille, qui transféra son domicile à Capernaüm (Matth. IV, 13 ; Jean II, 12 ; comp. Marc III, 31). Pourquoi n'aurait-il pas laissé retourner aussi ses disciples au sein de leurs familles (Pierre était marié), pour les appeler plus tard à l'accompagner dans son ministère ? La facilité même avec laquelle les jeunes pêcheurs suivent son appel dans les synoptiques, quittant, au premier mot, leur famille et leur travail pour s'associer à lui, suppose des relations antérieures entre Jésus et eux. Le récit des synoptiques implique donc celui de Jean, au lieu de l'exclure. La narration des synoptiques ayant pour objet essentiel le ministère public de Jésus, ces écrits ne pouvaient omettre un fait aussi capital que la vocation de ses plus anciens disciples au ministère de prédicateurs. Le quatrième évangile, décrivant plutôt le développement de la foi apostolique, devait au contraire mettre en relief la scène que nous venons d'étudier ; car elle avait été le point de départ

de ce développement. La solution de la plupart des questions qui se rapportent à l'harmonie des écrits évangéliques, dépend de la détermination exacte du but spécial de chacun d'eux.

II. — *Second groupe : v. 44-52.*

Le récit suivant semble fait pour désespérer par sa concision celui qui tente de se rendre compte des faits au point de vue extérieur. Le v. 44 n'exprime-t-il que l'*intention* de partir pour la Galilée? Ou bien indique-t-il un départ réel? Où et comment Jésus trouva-t-il Philippe, Nathanaël? Etaient-ils aussi en Judée parmi les disciples de Jean-Baptiste? Ou bien les rencontra-t-il à son arrivée en Galilée? — Evidemment, un pareil récit ne peut provenir que d'un homme préoccupé surtout de l'élément spirituel dans l'histoire qu'il raconte, et qui ne fait en conséquence qu'esquisser aussi légèrement que possible le côté extérieur des faits. C'est le caractère général de la narration du quatrième évangile.

V. 44 et 45. « Le lendemain, il¹ résolut de partir pour la Galilée, et trouve Philippe; et Jésus lui dit : Suis-moi. 45 Or, Philippe était de Bethsaïda, de la ville d'André et de Pierre. » — Le sens naturel de l'aor. ἠθέλησεν, *voulut*, est de marquer une volonté réalisée. Les mots : « *Il voulut partir et il trouve,* » sont donc équivalents à : « *Au moment où il se décida à partir, il trouve...* » La simple juxtaposition des propositions est fréquente chez Jean (*Introd.* I, p. 231). Cette manière de s'exprimer est inconciliable avec l'idée que Jésus n'aurait rencontré Philippe que plus tard, en voyage ou même en Galilée. Philippe se trouvait

¹ T. R. lit ici ο Ιησοῦς avec 5 byz. et le retranche avec 4 d'entre eux dans la proposition suivante.

dans les mêmes parages qu'André, Jean et Pierre, et sans doute par le même motif. Il importait à Jésus de s'entourer surtout d'hommes qui eussent subi la préparation du ministère et du baptême de Jean-Baptiste. — La notice du v. 45 est intercalée ici pour faire entendre que ce fut par l'intermédiaire des deux frères, André et Pierre, que Philippe fut mis en relation avec Jésus. D'un autre côté, le terme *il trouve* n'est pas compatible avec l'idée qu'ils le lui auraient positivement amené. Au moment du départ, Jésus le trouva probablement s'entretenant avec ses deux amis ; sur quoi il l'invita à se joindre à lui avec eux. Les mots : « *Suis-moi*, » signifient donc simplement : « Accompane-moi dans ce voyage. » Mais Jésus savait bien ce qui devait résulter de ce lien une fois formé ; et il est impossible que cette invitation n'eût pas dans sa pensée une portée plus élevée. — Le verbe ἠθέλησεν, désignant une volonté réfléchie, nous conduit à rechercher quel fut le motif de la résolution que prit Jésus de repartir pour la Galilée. Hengstenberg pense qu'il voulait s'accommoder aux prophéties qui indiquaient la Galilée comme le théâtre du ministère messianique. Cette explication donnerait à la conduite de Jésus quelque chose d'artificiel. Selon d'autres, il voulait séparer son cercle d'activité de celui de Jean-Baptiste, ou bien aussi s'éloigner du siège de la hiérarchie qui venait de se montrer peu favorablement disposée envers le précurseur. Le récit subséquent II, 12-22 conduit à une autre solution. Jésus devait inaugurer son ministère messianique à Jérusalem. Mais il devait attendre pour cela l'époque solennelle de la fête de Pâques. Auparavant donc il se décida à se rendre auprès de sa famille et à clore ainsi la première partie de son existence terrestre, la période de sa vie privée.

V. 46. « *Philippe trouve Nathanaël et lui dit : Nous avons*

*trouvé celui dont Moïse, dans la loi, ainsi que les prophètes, ont écrit Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth*¹.» — Le rôle de Philippe dans la vocation de Nathanaël est semblable à celui d'André dans la vocation de Pierre, de Pierre et d'André dans celle de Philippe. Un flambeau allumé sert à en allumer un autre; ainsi se propage la foi. Luthardt fait finement ressortir la forme lourde et compliquée de la profession de Philippe, ces longs considérants, ce certificat messianique en toutes formes, qui contraste avec le tour vif et dégagé de la profession d'André (v. 42). Les mêmes traits de caractère se retrouvent VI, 1-13 et peut-être aussi XII, 21. 22. — De ce que Philippe désigne Jésus comme le *fils de Joseph* et comme originaire de *Nazareth*, Strauss, de Wette et d'autres concluent que le quatrième évangéliste ignorait ou n'admettait point l'origine miraculeuse de Jésus et sa naissance à Bethléem : comme si c'était l'évangéliste et non pas Philippe qui parlait ici, et comme si, après dix mots échangés avec Jésus, Philippe aurait pu être au fait des circonstances les plus intimes de sa naissance et de son enfance ! André et Pierre n'auraient pas pu les lui apprendre; car ils les ignoraient eux-mêmes. — Le lieu de la vocation de Nathanaël n'est pas indiqué. La supposition la plus probable est que Jésus et ses disciples le rencontrèrent pendant le voyage. Philippe, qui était son compatriote — Nathanaël était Galiléen, de Cana (XXI, 2) — devint le trait d'union entre Jésus et lui. Nathanaël retournait peut-être chez lui d'auprès de Jean-Baptiste, ou bien il allait, comme tous ses compatriotes pieux, se faire baptiser par lui. Il venait de se reposer quelques moments à l'ombre d'un figuier, lorsqu'il rencontra Jésus et ses

¹ T. R. avec E F G H K M U V Γ A II : Ναζαρεθ; N A B L X : Ναζαρετ; Δ : Ναζαραθ; e : Ναζαρα (voir mon *Comment. sur l'év. de Luc*, 2^e éd., t. I, p. 407 et 408).

compagnons (comp. v. 48). C'est sans raison qu'Ewald a supposé que la rencontre eut lieu à Cana. — Le récit très-circonstancié de la vocation de Nathanaël fait supposer qu'il fut plus tard l'un des apôtres : c'est le cas de tous les disciples mentionnés dans ce récit. Cela ressort d'ailleurs de XXI, 2, où les apôtres sont distingués des simples disciples, et où Nathanaël est placé parmi les premiers. Comme ce nom ne figure pas dans les catalogues apostoliques (Matth. X, 3; Marc III, 18; Luc VI, 14; Act. I, 13), il est généralement admis que Nathanaël n'est autre que Barthélemy, dont le nom est réuni à celui de Philippe dans presque toutes ces listes. Barthélemy n'étant qu'un nom patronymique (fils de Tolmaï ou Ptolémée), il n'y a pas de difficulté à cette supposition. Quant à l'hypothèse de Späth, que Nathanaël est un nom symbolique (ce mot signifie *don de Dieu*), inventé par l'auteur postérieur pour désigner l'apôtre Jean, c'est là une de ces fantaisies de la critique actuelle qui n'a pas même besoin d'être réfutée par la contradiction de cette idée avec XXI, 2.

V. 47. « *Et Nathanaël lui dit : Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth ? Philippe lui dit : Viens et vois.* » — Selon Meyer, la réponse de Nathanaël ferait allusion à la réputation d'immoralité qu'aurait eue le bourg de Nazareth ; selon Lücke, de Wette, à la petitesse de cet endroit. Mais rien dans l'histoire ne démontre que Nazareth fût un endroit plus mal famé ou moins estimé que toute autre bourgade de Galilée. La réponse de Nathanaël n'exige nullement de telles suppositions. Ne vaut-il pas mieux lier cette réponse à la parole de Philippe ? Nathanaël, ne se souvenant d'aucune parole prophétique qui donne à Nazareth un rôle aussi important, s'étonne ; d'autant plus que Cana n'est qu'à une lieue de Nazareth et qu'il lui est difficile de se représenter ce petit village voisin élevé tout à coup à de

si hautes destinées. On connaît les mesquines jalousies qui existent fréquemment de village à village. L'expression : *quelque chose de bon*, est naturellement une litote : « quelque chose d'aussi éminent qu'un tel personnage. » — Nous observons ici pour la première fois une particularité de la narration johannique : il semble que l'auteur se plaise à rappeler certaines objections contre la dignité messianique de Jésus auxquelles il ne répond pas, parce que chaque lecteur, instruit de l'histoire évangélique, en faisait justice au moment même; comp. VII, 27. 35. 42, etc. Au moment où Jean écrivait, chacun savait que Jésus n'était pas réellement de Nazareth. — La réponse de Philippe : « *Viens et vois*, » est à la fois la plus simple et la plus profonde apologétique. A tout cœur droit Jésus se prouve en se montrant. Cela repose sur la vérité exprimée au v. 9. Comp. III, 21.

V. 48. « *Jésus vit¹ Nathanaël venant à lui et dit de lui : Voilà un vrai Israélite, dans lequel il n'y a point de fraude.* » — Nathanaël est un de ces hommes droits qui n'ont qu'à voir Jésus pour croire en lui; Philippe le sait bien. Jésus aussi, en le voyant, reconnaît et signale en lui cette qualité. Le pénétrant d'un coup d'œil, comme il a pénétré Simon, il fait tout haut *sur son compte* (περὶ αὐτοῦ) cette réflexion : « *Voici...* » — On peut faire porter l'adverbe ἀληθῶς, *vraiment*, soit sur ἵδε : « *Voici réellement,* » soit sur Ἰσραηλίτης : « *Un homme qui est vraiment israélite.* » Dans le premier cas, les mots : *dans lequel il n'y a point de fraude*, seraient sans relation avec le caractère national israélite et se rapporteraient au caractère personnel de Nathanaël. Dans le second cas, ils définissent au contraire la notion du vrai Israélite. Ce second sens est

¹ N seul lit ἰδὼν . . . λεγεί.

plus naturel, soit grammaticalement, soit logiquement, et il répond mieux à l'importance de ce titre : *Israélite*, et au sens primitif de ce nom. On sait que le nom d'*Israël* (*vainqueur de Dieu*) fut substitué à celui de *Jacob* (*supplanteur*), qui indique la ruse et la fourberie, afin de caractériser le triomphe de la droiture chez le patriarche, à la suite de sa lutte avec le Seigneur. Le combat loyal avec Dieu par l'humiliation et par la prière (Os. XII, 4. 5) remplaça chez lui l'emploi des moyens détournés. L'absence de fraude est donc le caractère de ses vrais descendants spirituels.

V. 49. « Nathanaël lui dit : D'où me connais-tu ? Jésus lui répondit et lui dit : Avant que Philippe t'appelât, quand tu étais sous le figuier, je t'ai vu. » — On a critiqué comme peu modeste cette réponse par laquelle Nathanaël semble s'approprier un tel éloge. Mais il veut simplement savoir sur quel fondement Jésus le juge ainsi. — Si l'on tient compte de l'effet extraordinaire que produit la réponse de Jésus sur Nathanaël (v. 50), elle doit renfermer à ses yeux la preuve d'une connaissance surnaturelle que Jésus a de lui. Lücke rapporte cette connaissance uniquement à l'état intérieur de Nathanaël. Meyer au contraire ne l'applique qu'au fait extérieur de la séance sous le figuier. Mais pour bien comprendre la relation de cette parole de Jésus, d'un côté avec sa déclaration précédente (v. 48), de l'autre avec l'exclamation de Nathanaël (v. 50), il est indispensable de réunir ces deux points de vue. Non seulement Nathanaël reconnaît qu'il a été vu par Jésus dans un endroit où son regard naturel ne pouvait atteindre, mais il sent que l'œil de cet étranger l'a pénétré profondément, et que ce n'est qu'en vertu de cette pénétration qu'il peut lui donner le titre avec lequel il vient de l'aborder. Si Nathanaël se préparait à recevoir le baptême de repentance, des pensées

sérieuses devaient remplir son cœur. Que s'était-il passé en lui dans ce moment de recueillement? Avait-il fait à Dieu la confession loyale de quelque péché (Ps. XXXII, 1. 2) ou pris une sainte résolution, fait vœu, par exemple, de réparer quelque tort? Quoi qu'il en soit, en entendant le mot de Jésus, il se sent pénétré par un regard qui doit participer en quelque manière à l'omni-science de Dieu même.

Les mots *étant sous le figuier* peuvent se rapporter grammaticalement soit à ce qui précède : « avant que Philippe l'appelât sous le figuier; » ou à ce qui suit : « *Je l'ai vu sous le figuier.* » Ce second sens est plus naturel : la situation dans laquelle Jésus l'a vu, importe plus que celle dans laquelle Philippe l'a appelé. — Le rég. de ὑπό, à l'accus. (τῶν συζῆν), avec le verbe de repos, provient de ce qu'à la relation locale se joint la notion morale d'abri. — *J'ai vu* désigne une vue telle que celle d'Elisée (2 Rois V). En Jésus, comme chez les prophètes, il y avait une vue supérieure qui peut être envisagée comme une association partielle à la vue parfaite de Dieu. — A ce mot, Nathanaël se sent traversé d'un rayon de lumière divine :

V. 50. « Nathanaël répondit et lui dit ¹ : *Maître, tu es le Fils de Dieu : tu es le roi d'Israël.* » — Par le titre de *Fils de Dieu*, il exprime le saisissement que lui fait éprouver cette relation intime entre Jésus et Dieu, dont il vient de faire lui-même l'expérience. Lücke, Meyer et la plupart prétendent que ce titre est ici l'équivalent de celui de Messie. Ils croient le prouver par le terme suivant : *le roi d'Israël*. Mais c'est précisément cette circonstance qui exclut la synonymie prétendue. Si les deux titres avaient le même sens, le second devrait tout au moins être joint au premier comme simple apposition, tandis que la répétition

¹ B L retranchent καὶ λέγει αὐτοῦ; N lit καὶ εἶπεν.

du pronom et du verbe *אַתָּה עַי*, *tu es*, devant le second titre, écarte cette synonymie qui n'aboutirait d'ailleurs qu'à une lourde tautologie. Enfin le titre de Messie n'est point l'expression vive et fraîche de l'impression immédiate éprouvée par Nathanaël. Il est, par sa nature même, le produit d'un acte de réflexion et ne saurait venir ici qu'en second. En général nous croyons que cette équivalence des deux termes Fils de Dieu et Messie n'existe pas et qu'on ne saurait en citer aucun exemple valable. C'est une de ces nombreuses fictions traditionnelles dont une exégèse correcte doit faire justice. — Le mot *Fils de Dieu* exprime dans la bouche de Nathanaël le sentiment, encore très-vague, il est vrai, mais résultant immédiatement de ce qui vient de se passer, d'une relation exceptionnelle entre Jésus et Dieu. Mais toute vague que soit cette impression, elle n'en est pas moins riche et pleine, comme tout ce qui est affaire de sentiment, plus même peut-être que si elle était déjà réduite en formule dogmatique. Comme l'observe Luthardt, « la foi de Nathanaël ne possèdera jamais *plus* que ce qu'elle embrasse en ce moment, » la vivante personne de Jésus. Elle pourra seulement le posséder plus distinctement. Le chercheur d'or met la main sur un lingot ; quand il en a battu monnaie, il possède mieux, mais pas davantage. Les deux titres se complètent : *Fils de Dieu* porte sur le rapport de Jésus à Dieu ; *roi d'Israël* sur sa relation avec le peuple choisi. Le second titre est la conséquence logique du premier. Le personnage qui vit dans un rapport si intime avec Dieu, ne peut qu'être, comme on le prétend, *le roi d'Israël*, *le Messie*. — Ce second titre est la réponse à celui de *vrai Israélite*, par lequel Jésus avait salué Nathanaël. Le sujet fidèle a reconnu et salue son roi. — Jésus sent bien qu'il vient de faire le premier pas dans une carrière nouvelle, celle des signes miraculeux dont sa vie avait été complète-

ment dénuée jusqu'alors ; et sa réponse respire le sentiment très-élevé de la grandeur de ce moment :

V. 51. « *Jésus répondit et lui dit : Parce que je t'ai dit que¹ je t'ai vu sous le figuier, tu crois ; tu verras² de plus grandes choses que celles-ci.* » — Depuis Chrysostome, la plupart des interprètes (Lücke, Meyer, etc.), des éditeurs et traducteurs (Tischendorf, Rilliet) donnent aux mots : *Tu crois*, un sens interrogatif. Ils mettent dans cette question soit l'accent de la surprise (Meyer) au sujet d'une foi si promptement formée, soit même celui du reproche (de Wette), comme si Nathanaël avait cru avant d'avoir pour cela des raisons suffisantes. La réponse de Jésus a bien plus de dignité quand on la prend comme affirmation. Jésus reconnaît et approuve la foi naissante de Nathanaël ; il l'en félicite ; mais il lui promet une succession de manifestations miraculeuses croissantes, dont lui et ses condisciples seront les témoins et qui développeront cette foi naissante. — Cette parole prouve que dès ce jour Nathanaël est resté avec Jésus. — Jusqu'ici Jésus avait parlé à Nathanaël seul : « *Tu crois, ... tu verras.* » Ce qu'il annonce maintenant concerne toutes les personnes présentes :

V. 52. « *Et il lui dit : En vérité, en vérité, je vous dis que dès ce moment³ vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu montant et descendant sur le Fils de l'homme.* » — Nous rencontrons pour la première fois la formule *amen, amen*, qui se trouve 25 fois chez Jean (Meyer) et nulle part ailleurs dans le N. T. C'est de là qu'est tiré le titre de Jésus : *l'Amen*, Apoc. III, 14. Ce mot (de אמן, *fir-*

¹ N A B G L Syr. etc. lisent οτι devant ειδον.

² Le T. R. lit οφει (forme attique). Tous les Mjj., à l'exception de U Γ, lisent οφη.

³ N B L It. Cop. Or. omettent αν' αρτι, que lit T. R. avec tous les autres Mjj., les Mnn., Syr., etc.

mun fuit) est proprement un adjectif verbal, *ferme, digne de foi*; il est employé comme substantif Es. LXV, 16 : בֹּאֵלֵי אֱמֶן, « par le Dieu de vérité. » Il devient aussi adverbe, dans un grand nombre de passages de l'A. T., pour signifier, avec une déclaration : cela reste ferme; avec une promesse : qu'elle se réalise! Cet adverbe est redoublé, comme dans saint Jean, dans les deux passages suivants : Nomb. V, 22 : « Alors la femme (accusée d'adultère) répondra : Amen, amen. » Néh. VIII, 6 : « Tout le peuple répondit : Amen, amen. » Ce redoublement implique un doute à surmonter dans l'esprit de l'auditeur. Le doute supposé provient tantôt, comme ici, de la grandeur de la chose promise, tantôt d'un préjugé qui lutte contre la vérité affirmée (par exemple, III, 3. 5).

L'omission de ἀπ' ἄρτι, *dès maintenant*, quoique appuyée par trois anciens Mjj. alex., est condamnée par presque tous les modernes. Encore en 1859 Tischendorf disait : *cur omissum sit, facile dictu: cur additum, vix dixeris*. Le *Sinaiticus* l'a fait changer d'opinion (8^e édition). Ce mot est décidément authentique, vu sa difficulté même. On le rapportait à de réelles apparitions d'anges (ainsi Chrysostome); or de tels faits ne sont mentionnés que vers la fin de la vie de Jésus. — Il y a une liaison étroite entre ces deux idées : le ciel ouvert et les anges qui montent et descendent. Par le séjour de Jésus ici-bas, la communication entre le ciel et la terre est rouverte et la relation entre les habitants des deux séjours recommence, car la terre et le ciel ne forment plus qu'un seul tout (Eph. 1, 10; Col. 1, 20). La seconde expression prouve que Jésus pense à la vision de Jacob (Gen. XXVIII, 12. 13). L'échelle sur laquelle les anges montent et descendent représente, dans la Genèse, la protection de la Providence divine et de ses invisibles agents sur le patriarche. Ce qui va se passer sous les yeux

des disciples sera la réalisation la plus élevée de cette vision. Jésus ne peut entendre par là les rares apparitions d'anges qui ont eu lieu vers la fin de sa vie. Indépendamment du mot : *dès maintenant*, il s'agit d'un phénomène non interrompu. La plupart des modernes, se jetant dans l'extrême spiritualiste opposé, ne voient ici que l'emblème du caractère céleste de l'activité quotidienne de Jésus; comme disent Lücke et Meyer : « le symbole de la communion vivante entre Dieu et le Messie, en qui se concentrent les forces et les révélations divines. » M. Reuss : « Les anges sont les perfections divines communes aux deux personnes... L'explication littérale serait ici aussi pauvre qu'absurde. » Luthardt (d'après Hofmann) : « les forces personnelles (?) de l'Esprit divin. » Si l'explication des Pères était trop étroite, celle des modernes est trop large. Il n'existe pas un passage où l'activité spirituelle de Jésus soit rapportée, même symboliquement, au ministère des anges. Elle est dérivée de l'Esprit (v. 32; III, 34), ou plus ordinairement encore du Père demeurant et agissant en Jésus (VI, 57). Les anges sont les instruments de la force divine dans le domaine de la nature (voir l'ange *des eaux*, Apoc. XVI, 5; *du feu*, Apoc. XIV, 18). Cette parole se rapporte donc à des phénomènes qui, tout en se passant dans le domaine de la nature, sont dus à une causalité supérieure aux lois de la nature. Jésus peut-il caractériser plus clairement ses miracles sans les nommer? C'est aussi le seul sens qui se rattache à ce qui vient de se passer en cet instant même entre Nathanaël et lui : « Tu crois pour ce prodige d'*omni-science*; ce n'est là que le prélude de signes plus considérables » Jésus entend par là ces œuvres de *puissance* dont le fait suivant sera le premier exemple (*dès maintenant*). Cette explication est confirmée d'ailleurs par le remarquable parallèle Matth. VIII, 9. 10. — Il est difficile d'expliquer

pourquoi les anges *qui montent* sont placés avant ceux *qui descendent*. Est-ce uniquement par une réminiscence de la Genèse? Là, Dieu voulait sans doute faire sentir à Jacob que les anges étaient déjà près de lui au moment où il recevait cette révélation de la protection divine. Selon Meyer et Lücke, Jésus voudrait dire ici aussi qu'au moment où aura lieu le *vous verrez*, cette relation avec le ciel sera déjà en pleine activité. Je pense plutôt que les anges sont présentés ici par Jésus comme une armée groupée autour de son chef, le Fils de l'homme, qui dit à l'un : *Ta*, et à l'autre : *Fais ceci*. Ces serviteurs montent alors pour aller chercher la puissance auprès de Dieu; puis ils redescendent pour exécuter.

Ces deux allusions, l'une au nom d'Israël (v. 48), l'autre au songe de Jacob, ne seraient-elles point provoquées par le spectacle des localités mêmes que parcourait Jésus en ce moment? Il remontait de Judée en Galilée soit par la vallée du Jourdain, soit par l'un des deux plateaux qu'elle séparait. Or c'était là que se trouvaient les lieux illustrés par la vie du patriarche : *Béthel*, sur le plateau occidental, dont le nom était dû à son songe mystérieux, *Mahanaïm* (*le double camp des anges*) et le *gué du Jabok*, sur le plateau oriental, célèbres par une apparition d'anges, lors de sa rentrée en Canaan, et par la lutte mystérieuse à laquelle il dut le nom d'*Israël* (Gen. XXXII). Il est possible qu'en traversant ces lieux classiques pour tout cœur israélite, Jésus s'entretint précisément avec ses disciples des scènes qu'ils rappelaient.

Quel est le sens de l'expression : *Fils de l'homme*, par laquelle Jésus se désigne ici lui-même à ses disciples? Nous renvoyons à la dissertation suivante l'examen des questions générales qui se rapportent à l'origine et à la signification de ce titre. Nous ne l'étudions ici que dans

son rapport au contexte. Or il est manifeste que ce titre est en relation réfléchie avec les deux noms que Nathanaël vient de donner à Jésus, ceux de Fils de Dieu et de roi d'Israël? A côté du double rapport de Jésus à Dieu et au peuple d'Israël, n'y a-t-il pas en effet dans sa vie et dans sa personne une troisième relation : la relation avec l'humanité tout entière? C'est cette relation qu'exprime ce troisième titre. En l'adoptant comme sa dénomination habituelle, plutôt que le second, qui avait une teinte politique et particulariste très-marquée, Jésus voulait dès l'abord établir son ministère sur sa vraie et large base déjà posée par ce mot de son précurseur : « qui ôte le péché *du monde*. » Sa tâche n'était point, comme se le figurait Nathanaël, de fonder la monarchie israélite : c'était d'opérer le salut de l'humanité. Il ne venait pas consommer le drame théocratique, mais conduire à son terme l'histoire du monde.

Ce titre formait donc avec les autres une double antithèse, par laquelle il les complétait. Il faisait ressortir le rapport de Jésus avec *les hommes*, comme le premier mettait en relief sa relation exceptionnelle avec *Dieu*, et le second son rapport historique au *peuple d'Israël*. Dans ces trois rapports s'épuise en effet la vie et l'histoire de Jésus.

Le Fils de l'homme.

Jésus commence ici à se désigner par² le nom de *Fils de l'homme*, et il est bien probable que cette circonstance fut réellement la première dans laquelle il prit ce titre. Nous le trouvons 39 fois dans les synoptiques (en réunissant les parallèles ; le plus fréquemment chez Matthieu et Luc) ; 10 fois chez Jean (I, 52 ; III, 13. 14 ; V, 27 (sans l'article) ; VI, 27. 53. 62 ; VIII, 28 ; XII, 23. 34 ; XIII, 31). Il règne sur le sens et l'origine de cette dénomination des opinions très-diverses chez les savants

modernes. On peut ranger ces opinions en deux classes principales.

I. Les uns pensent que Jésus emprunte ici à l'Ancien Testament un titre en quelque sorte technique, propre à le désigner soit comme *prophète*, — ce serait une allusion à ce nom *fils d'homme*, par lequel Dieu adresse la parole à Ezéchiel. — soit comme *Messie*, par allusion à Daniel VII. 13 : « Et je vis *comme un fils d'homme* venant sur les nuées des cieux. » Cette prophétie messianique était devenue populaire en Israël, à tel point que le Messie avait reçu le nom de *Anani*, ענני, l'homme des nuées. Il serait donc naturel de supposer que Jésus a choisi ce terme comme désignant d'une manière populaire sa fonction messianique; d'autant plus qu'il existe une parole de Jésus, dans laquelle il a solennellement rappelé cette description de Daniel en se l'appliquant, Matth. XXVI, 64 : « Dès ce moment vous verrez *le Fils de l'homme* assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel. » — De ces deux allusions prétendues, la première est insoutenable. Car ce n'est point en tant que prophète que Dieu appelle Ezéchiel fils d'homme, mais comme créature complètement impuissante à opérer l'œuvre divine, dont il l'invite en ce moment à devenir l'agent — ainsi en tant qu'*homme*. Ne serait-il pas contraire à toute logique de soutenir que, parce que Dieu a appelé, dans une circonstance, un prophète fils d'homme, il en résulte que ce nom soit l'équivalent du titre de prophète?¹

L'allusion à Daniel, comme base de cette dénomination propre de Jésus, est admise par presque tous les interprètes modernes, Lücke, Bleek, Ewald, Hilgenfeld, Renan, Strauss, Meyer, etc. C'est aussi, paraît-il, l'opinion de M. Wabnitz.

Si la question était celle-ci : Jésus en se désignant ainsi, a-t-il fait dans son esprit un rapprochement entre ce nom et le : *comme un fils d'homme*, de Daniel? il semblerait difficile de le nier, du moins pour le moment où il se proclama le Messie en répondant au grand-prêtre devant le Sanhédrin. Mais là n'est pas la question. Il s'agit de savoir si, en choisissant ce titre, comme son

¹ Comp. la réfutation détaillée de cette explication présentée par M. Vernes et jusqu'à un certain point par Weizsäcker, dans l'article de M. Wabnitz, *Revue théol.*, oct. 1874, p. 465 et suiv.

nom de prédilection. Jésus a voulu dire : « Je suis le Messie annoncé par Daniel, » ou bien si c'est un sentiment beaucoup plus personnel et plus profond de ce qu'il était pour l'humanité, qui l'a poussé à créer spontanément cette dénomination.

Voici les raisons qui ne nous permettent pas d'envisager ce titre comme une simple reproduction de l'expression de Daniel : 1^o Les emprunts que fait Jésus à l'A. T. n'ont en général que le caractère de l'accommodation. L'idée elle-même jaillit originale, ainsi que l'expression, de son cœur et de son esprit; seulement pour lui frayer plus facilement accès dans les cœurs, il la rattache volontiers à quelque parole de l'Ecriture. Comment le nom de prédilection dont Jésus s'est servi pour se désigner habituellement lui-même ne serait-il que le produit d'une servile imitation? Si quelque chose a dû se formuler dans les profondeurs de sa propre conscience, c'est ce nom-là. 2^o Dans tout le cours de l'évangile de Jean, Jésus évite avec soin, comme nous le verrons, de se proclamer devant le peuple le Messie, *χριστός*, parce qu'il connaît le sens politique vulgairement attaché à ce terme, et que le moindre malentendu sur ce point eût été immédiatement fatal à son œuvre. Il se sert de toute sorte de circonlocutions désignant ses fonctions de Messie, mais jamais du terme lui-même. Comp. VIII, 24. 25; X, 24. 25. etc.... Et en contradiction directe avec ce procédé, il aurait choisi une dénomination qui aurait eu ce sens technique de Messie dans l'opinion populaire! 3^o Deux passages de Jean prouvent que le nom de Fils de l'homme n'était point généralement appliqué au Messie : XII, 34, où le peuple demande à Jésus quel est donc ce personnage qu'il désigne du nom de Fils de l'homme (voir l'exégèse); et V, 27, où Jésus dit que le Père lui a remis le jugement, parce qu'il est *fils de l'homme*. Certainement si cette expression eût signifié ici : le Messie, l'art. *le* n'eût pu manquer. Il était indispensable pour désigner *le* personnage annoncé sous ce nom. Sans l'art. il y a ici une simple indication de *qualité*. Dieu le fait juge des hommes parce qu'il est membre de la race humaine. D'ailleurs n'oublions pas que dans Daniel le jugement est exercé, non, comme le dit à tort M. Renan, par le Fils de l'homme, mais par Jéhovah lui-même; et ce n'est qu'après que cet acte est complètement terminé qu'apparaît sur les nuées le Fils de l'homme, auquel est

donnée la domination¹. 4° Dans les synoptiques aussi il y a des passages où le sens de Messie ne convient point au mot Fils de l'homme. Il suffit de citer Matth. XVI, 13, 15, où Jésus demande aux disciples : « Qui disent les hommes que je suis, moi, le Fils de l'homme?... Et vous, qui dites-vous que je suis? » Si ce terme eût été l'équivalent de celui de Messie, Holtzmann n'aurait-il pas raison de demander comment Jésus, après s'être désigné cent fois comme le Fils de l'homme, pouvait poser encore à ses disciples cette question : « Pour qui me tenez-vous? » 5° L'apparition du Fils de l'homme dans la prophétie de Daniel a une portée exclusivement eschatologique. Il s'agit de l'établissement glorieux du royaume final. Or l'on ne pourrait comprendre comment, d'un pareil tableau, Jésus aurait tiré la dénomination de sa personne, précisément pendant la période de son abaissement terrestre ; tandis que l'on comprend aisément, qu'une fois cette dénomination adoptée par lui pour d'autres motifs, il ait fait expressément allusion à ce terme de la prophétie de Daniel dans le moment où, devant le Sanhédrin, il dut affirmer son retour glorieux et sa qualité de juge de ses juges. Ajoutons enfin que Daniel n'a point dit : Je vis un fils d'homme ou le Fils de l'homme, mais vaguement : *comme* [la figure d']un fils d'homme. Jésus aurait-il tiré d'une telle expression ce terme stéréotypé de Fils de l'homme ? 6° Si l'on en croit l'exégèse vulgaire, le terme Fils de Dieu aurait le sens de Messie. Si le terme Fils de l'homme signifiait également Messie, il suivrait de là que Fils de Dieu signifierait Fils de l'homme, ou l'inverse². Or, il est évident que ces deux termes expriment une antithèse et non une identité. Ils peuvent et doivent sans doute se rapporter tous deux à la personne du Messie, mais pour la désigner sous deux aspects différents, logiquement distincts et complémentaires l'un de l'autre.

¹ Il est vrai que dans le livre d'Hénoch (c. 37-74) le Messie est plusieurs fois appelé Fils de l'homme. Cependant ce passage est suspect d'interpolations chrétiennes (OEhler, art. *Messie* dans l'*Encycl.* d'Herzog ; Keim, *Gesch. Jesu*, II, p. 69). En tous cas, ces morceaux fussent-ils entièrement authentiques, les passages de Jean prouvent que cette dénomination n'était point encore populaire.

² C'est à cette identification que tendent en effet tous les efforts que fait Keim pour atténuer la différence entre ces deux termes, II, p. 388.

II. Ces réflexions nous conduisent à la seconde classe d'interprétations, celle qui voit dans ce titre une expression émanée de la conscience intime que Jésus avait de lui-même, soit que l'on fasse dominer en lui dans le choix de ce titre le sentiment de sa grandeur ou celui de son abaissement.

1. Il n'est pas besoin de réfuter l'explication de Paulus et Fritzsche : « Cet individu que vous voyez là devant vous, » *homo ille quem benè nostis*. Jésus aurait-il paraphrasé ainsi plus de cinquante fois le pronom *moi*?

2. De Wette, Tholuck, voient dans ce nom que prend Jésus l'idée de l'infirmité de son apparition terrestre. Mais qui croira que Dieu attribue à Jésus le jugement, en raison de l'infirmité de son apparition terrestre? V, 27.

3. Chrysostome, Grotius et plusieurs modernes trouvent dans ce nom de Jésus une antithèse réfléchie avec son essence de Fils de Dieu. Quel autre qu'un être étranger à la race humaine pouvait prendre pour nom *caractéristique* le titre d'enfant de cette race? Cette explication est ingénieuse; mais elle ne répond pas assez à la simplicité du sentiment de Jésus.

D'autres inclinent du côté du sentiment de la gloire. Ainsi :

4. Keerl pense que ce titre s'applique au Fils de Dieu en tant que son essence est d'être en Dieu l'*homme éternel*. Le Messie ne diffère de cet homme éternel que parce qu'il est revêtu d'une chair et d'un sang terrestres. Mais le terme de Fils de l'homme ne serait-il pas complètement impropre pour exprimer une telle idée? Il eût fallu dire : le premier-né ou l'archétype de l'humanité.

5. Gess¹ pense que cette expression désigne Jésus comme « l'apparition de la majesté divine sous la forme de la vie humaine. » Il s'appuie sur les passages où sont attribuées au Fils de l'homme les fonctions divines du pardon des péchés (Matth. IX, 6), du jugement (Matth. XVI, 27; XXV, 31), de la domination sur les anges (Matth. XIII, 41), etc., fonctions qui dépassent de beaucoup les capacités de la nature humaine, même accomplie. Mais si la nature humaine accomplie n'est autre chose, dans son idée même, que la participation de la créature aux perfections divines dont elle est destinée à devenir l'organe? Il n'y a plus rien, en ce cas, dans ces fonctions énumérées, qui dépasse

¹ *Christi Zeugniß von seiner Person u. seinem Werk*, 1870.

les limites de la vraie nature humaine. D'ailleurs il nous paraît impossible que le sens naturel de l'expression Fils de l'homme soit de désigner la majesté divine, fût-elle même unie à la forme humaine. Qu'il nous soit permis de demander à M. Gess comment cette explication s'accorde avec sa théorie de la *kénosis*, d'après laquelle Jésus doit avoir vécu ici-bas dépouillé de sa gloire divine.

Une seule explication nous paraît répondre à tous les postulats historiques et exégétiques, celle qui, sous des formes variées, se présente au fond la même chez Böhme, Néander, Ebrard, Olshausen, Beyschlag, Holtzmann, Wittichen, Hofmann, et que nous avons déjà défendue dans la première édition de cet ouvrage.

Nous avons vu que V, 27 le terme de Fils de l'homme désigne, dans une parole de Jésus lui-même, sa participation à la nature humaine. Et n'est-ce pas ce qu'indique tout naturellement le terme de *fils d'homme* qui ne signifie, ni un fils d'*Adam*, ni le fils de son *père*, mais un vrai fils de l'*humanité*, un représentant de la race elle-même. C'est là le sens de cette expression dans Ps. VIII, 5 : « Qu'est-ce que de l'*homme* que tu te souviennes de lui et du *fils de l'homme* que tu le visites? » C'est là son sens dans l'allocution divine à Ezéchiel. Il en est de même Daniel VII, 13, où la figure humaine est l'emblème du royaume divin, dans le même sens où les bêtes féroces étaient les types de la puissance terrestre dans ses différentes phases anté-messianiques. Cet emblème d'un fils d'homme fait admirablement ressortir le caractère profondément *humain* du royaume de Dieu. Toutes ces expressions sont le produit du même sentiment qui a inspiré à Jésus la dénomination qui nous occupe. Jésus voulait avant tout, en l'adoptant, accentuer son homogénéité complète avec nous. Il n'empruntait pas un nom tout fait. Mais il obéissait à l'instinct de son amour pour l'humanité et au sentiment de son union indissoluble avec cette race dans laquelle il était entré. C'était l'expression saillante du fait que Jean a formulé en disant : « la Parole a été *faite chair*. » Mais n'oublions point que Jésus ne disait pas : un fils d'homme; mais : le Fils de l'homme. Par là il se déclarait, non seulement un homme, un *vrai* homme, mais le vrai homme, le représentant *normal* du type humain. Tout en affirmant son *égalité* avec nous, il faisait ainsi ressortir son absolue *supériorité* sur

tous les autres membres de la race humaine. Se désigner ainsi, c'était donc bien affirmer sa qualité de Messie, mais d'une manière implicite seulement. Il réussissait par là à exprimer l'idée en évitant le terme ordinaire, dont le sens était faussé. Sans s'appeler le Christ, il disait néanmoins à chaque homme : « Regarde-moi, et tu verras ce que tu aurais dû être, et ce que par moi tu peux devenir encore. » Cette substitution de la vraie *idée* du Messie au *mot* de Messie, répondait sous deux rapports importants au sentiment intime de Jésus : d'abord il réussissait par là à éloigner de son ministère toute portée politique, et à inaugurer le plus pur spiritualisme messianique. En second lieu, il dégagait la notion du royaume de Dieu de tout particularisme théocratique. Jésus se présentait ainsi comme le représentant et le chef, non seulement d'Israël, mais de l'humanité tout entière. C'est ce qui a fait dire à Böhmé (*Versuch das Geheimniss des Menschensohns zu enthüllen*, 1839) que le but de Jésus, en choisissant cette dénomination, avait été de *déjudaïser* l'idée de Messie.

On voit avec quelle admirable prudence Jésus procéda dans le choix de cette dénomination qui fut le fruit, sans doute, de sa vie intime. Son amour en cela, comme toujours, le guida merveilleusement. Peut-être son tact intérieur fut-il dirigé dans ce choix par la plus antique de toutes les prophéties, celle qui fut le germe de l'arbre des révélations messianiques, et qui a pour traits saillants, d'un côté, le plus pur spiritualisme, de l'autre, le plus vaste universalisme : « La postérité de la femme écrasera la tête du serpent. » Dans l'expression fils d'homme, le mot *homme*, ἄνθρωπος, désigne non l'individu, mais l'espèce, et se rapporte également aux deux sexes ; or, la femme a le rôle de représenter la *nature humaine* comme telle. Il n'y a donc pas loin du terme le Fils de l'homme à celui-ci : *la postérité de la femme*. Jésus se désignerait ainsi comme l'homme normal, appelé par conséquent à accomplir la tâche suprême de l'humanité, celle de vaincre l'ennemi de Dieu et des hommes¹.

¹ Dans l'idée que nous venons d'exposer viennent converger, à ce qu'il nous semble, toutes les explications qui se rattachent à cette classe, et que nous allons rapidement énumérer. Baur : « un simple homme, auquel s'attachent toutes les misères que l'on peut affirmer d'un homme quelconque. » Schenkel : « le représentant du pauvre peu-

Est-ce le sentiment de la grandeur qui domine sur celui de la faiblesse ou l'inverse ? A cette question, posée par Keim, je réponds avec Pascal : « Abaissez l'homme, je l'élève ; élevez-le, je l'abaisse. » Le Ps. VIII ne dit-il pas déjà que la grandeur de l'homme consiste dans sa bassesse même dans laquelle Dieu consent à le visiter, comme son abaissement dans la gratuité glorieuse de cette visitation ? Ces deux aspects de la vie humaine, sublime dans sa bassesse, infiniment pauvre dans sa richesse, ont trouvé en Jésus leur complète réalisation, dans sa conscience leur reflet parfaitement distinct ; et il les a indissolublement réunis dans son titre de Fils de l'homme.

TROISIÈME SECTION

II, 4-11.

Le premier miracle. — Affermissement de la foi.

Jésus, après avoir été signalé par Jean comme le Messie, s'était manifesté lui-même à ses premiers disciples ; une parole de science miraculeuse en particulier avait révélé la relation intime qui l'unissait à Dieu. Il déploie maintenant à leurs yeux sa gloire dans un premier acte de toute-puissance ; et leur foi, embrassant ce fait d'un ordre tout nouveau, commence à s'élever à la hauteur de son objet. Tel est le sens de ce morceau (v. 11).

ple. » Holtzmann : « celui auquel on peut appliquer, au plus haut degré, tout ce qui peut se dire de tous les autres hommes, » ou : « le centre organique indispensable du règne de Dieu dans l'humanité. » Wittichen : « la parfaite réalisation de l'idée de l'homme, avec la mission de la réaliser dans l'humanité. » M. Colani : « cet homme qui est le Messie, mais qui ne veut point se désigner expressément comme tel. » Hofmann : « l'homme auquel doit aboutir toute l'histoire de l'humanité. » Néander : « celui qui réalise l'idée de l'humanité. » Böhme : « le Messie universel. » — Nous nous étonnons de voir cette explication lestement écartée par M. Wabnitz en ces termes : « On voudra aussi écarter du sens historique immédiat de notre titre..., etc. » (p. 170, note).

Ce premier miracle a lieu dans le cercle de la famille. Ce moment est comme le point de jonction entre l'obscurité de la vie privée, dans laquelle Jésus s'était tenu renfermé jusqu'ici, et l'activité publique qu'il va commencer. Toutes les qualités douces et aimables par lesquelles il avait embelli le foyer domestique, se déploient encore une fois, mais avec un éclat nouveau. C'est l'empreinte divine qu'il laisse en sortant de ce domaine intime. C'est son royal adieu à ses relations de fils, de frère, de parent.

V. 1. « *Et le troisième jour, il y eut une noce à Cana de Galilée, et la mère de Jésus était là.* » — Une distance de vingt et quelques lieues, en ligne directe, sépare l'endroit où Jean baptisait, de Nazareth où Jésus se rendait probablement. Ce voyage exige trois jours de marche. Le premier fut, selon l'interprétation naturelle du texte, celui qui est indiqué I, 44 comme jour du départ. Le second est sous-entendu; ce fut peut-être celui où eut lieu la rencontre de Nathanaël. Le troisième, les voyageurs purent arriver d'assez bonne heure dans la contrée de Cana et de Nazareth. Ainsi s'explique très-simplement la date : *le troisième jour*, v. 1. C'était le *sixième* depuis celui où Jean avait rendu son premier témoignage devant le Sanhédrin, I, 19. — On prétend connaître aujourd'hui en Galilée deux endroits du nom de Cana. L'un se nommerait *Kana-el-Jélil* (*Cana de Galilée*) et serait situé à deux heures et demie environ au nord de Nazareth; l'autre se nomme *Kefr-Kenna* (*village Cana*); il est situé à une lieue et demie de Nazareth, vers l'est. Depuis que Robinson a mis en vogue le premier, on opte ordinairement en sa faveur (Ritter, Meyer); c'est l'opinion de M. Renan (*Vie de Jésus*, p. 75). Hengstenberg s'est néanmoins décidé pour le second, par la raison que le premier n'est, dit-il, qu'une ruine et ne possède point une population stable, capable de conserver une tradition

certaine sur le nom de l'endroit. Que serait-ce si ce nom n'était pas même une réalité?¹ Dans tous les cas, la situation de *Kefr-Kenna* convient mieux à notre récit. Cette date : « *le troisième jour,* » porte en effet sur tout le morceau suivant, jusqu'au v. 41 ; c'est par conséquent le jour même de l'arrivée que le miracle doit avoir eu lieu. Or, même en n'arrivant à Nazareth que vers le soir du troisième jour, Jésus pouvait encore se rendre avant la nuit au bourg très-rapproché de Kefr-Kenna — cela eût été impossible avec le Cana de Robinson — ou même, ce qui est plus probable, il est arrivé à Kefr-Kenna sans avoir passé par Nazareth. Si en effet Nathanaël venait de Cana (XXI, 2), au moment où Philippe le rencontra, il put instruire Jésus

¹ Robinson (*Palæstina u. d. angrenz. Lænder*, III, p. 425, 432 et 444) raconte qu'il fut conduit par un Arabe chrétien nommé *Abu Nasir*, sur la hauteur du Wely Ismaïl, d'où l'on a une vue magnifique sur toutes les contrées environnantes, et que cet Arabe lui montra de là, à 3 lieues vers le N.-O., un endroit appelé *Kana el Jelil* dans le nom duquel il reconnut le *Cana de Galilée* de notre évangile. — D'un autre côté, voici le contenu d'une note que j'ai prise à Nazareth même le 26 sept. 1872, à la suite d'un entretien avec un Européen compétent qui nous accompagnait au Wely Ismaïl. Il nous affirma que le nom réel de l'endroit indiqué à Robinson est *Khurbet-Cana*, et que ce ne fut que *par politesse arabe* (aus arabischer Höflichkeit), que le guide de Robinson, cédant enfin aux questions insistantes du célèbre voyageur, prononça le nom désiré de *Kana el Jelil*, qui n'existe en aucune façon dans la contrée. — Tel est également le résultat du travail publié dans *Palestine Exploration Fund*, N° III, 1869, par J. Zeller, missionnaire à Nazareth, qui donne une description très-précise des deux localités en litige. Il montre comment la tradition chrétienne s'est toujours attachée à Kefr-Kenna où se trouvent des ruines considérables qui manquent tout à fait à Khurbet-Cana, puis comment une donnée du chroniqueur Sæwulf (1103), et enfin tout le récit de Josèphe (*Vita*, 45 et 46), conviennent uniquement à Kefr-Kenna. — D'un autre côté, Robinson cite Quaresmius, et Raumer quelques autres chroniqueurs, en faveur de l'hypothèse nouvelle. Le fait certain est que le nom *Kana el Jelil* n'existe aujourd'hui nulle part.

de la noce qui se célébrait et de la présence de sa famille en cet endroit, ce qui engagea Jésus à s'y rendre directement. De plus le complément *de Galilée*, qui se retrouve IV, 46 et XXI, 2, devait être une dénomination permanente, destinée à distinguer ce Cana d'un autre endroit de même nom situé hors de Galilée (sans doute celui dont il est parlé Jos. XIX, 28, sur les confins de la Phénicie). Il y a donc lieu de douter sérieusement de l'existence de *deux* bourgs du nom de Cana, dans la Galilée proprement dite, au temps de Jésus.

Le *nom* de la mère de Jésus n'est pas indiqué, non pas précisément parce que Jean suppose ce nom connu par la tradition — il aurait pu être ajouté, même dans ce cas — mais parce que c'est en sa qualité de mère de Jésus que Marie va jouer le rôle principal dans le récit suivant. — Marie ne se trouvait là qu'en vue de la noce. C'est ce qui ressort du rapprochement de ces mots : *il y eut une noce*, et : *Marie était là*. Marie n'avait donc point précédemment demeuré à Cana, comme l'a supposé Ewald et comme le pense aussi M. Renan (p. 74 et 75). Celui-ci va même jusqu'à dire que ce fut à Cana que « se passa probablement une partie de la jeunesse de Jésus ; » comme si, dans ce cas, il eût pu être inconnu de Nathanaël, qui était de Cana, et à qui Philippe le présenta comme non connu de lui et *venant de Nazareth*.

V. 2. « *Or Jésus fut aussi invité à la noce, ainsi que ses disciples.* » — Il y a opposition entre l'imparf. *était* employé en parlant de Marie, et l'aor. *fut invité* appliqué à Jésus et à ses disciples. Jésus ne fut invité qu'à son arrivée, tandis que Marie, à ce moment, était déjà là. — Il ressort de tous ces traits que la famille dont il s'agit était assez étroitement apparentée à celle du Seigneur ; c'est ce que prouve également la position d'autorité que prend

Marie dans la scène suivante. — Le sing. *fut invité* vient de ce que les disciples ne furent invités qu'en l'honneur et comme en la personne de leur Maître. M. Rilliet traduit avec quelques commentateurs : *avait été invité*. Mais quand? Avant de se rendre au baptême (Schleiermacher) ou plus tard par un messenger? Deux suppositions très-invraisemblables. D'ailleurs, l'appendice : *aussi bien que ses disciples*, est incompatible avec ce sens.

V. 3. « *Et le vin ayant manqué¹, la mère de Jésus lui dit : Ils n'ont pas de vin.* » — Les noces duraient quelquefois plusieurs jours, même une semaine entière (Gen. XXIX, 27; Jug. XIV, 15; Tob. IX, 12; X, 1). On explique ordinairement par cette circonstance le manque de vin. Mais il est en tout cas plus probable que cette circonstance fut le résultat de l'arrivée de ces six à sept hôtes inattendus, Jésus et ses disciples. — La leçon du *Sinait.* : « Et ils n'avaient plus de vin; car le vin de la noce était entièrement consommé, » n'est-elle pas évidemment une paraphrase délayée du texte primitif? — Que veut Marie en disant à Jésus : « *Ils n'ont pas de vin* »? Bengel, Paulus ont pensé que Marie voulait engager Jésus à se retirer et à donner ainsi à toute la société le signal du départ. La réponse de Jésus signifierait : « Qu'as-tu à me prescrire? L'heure *de partir* n'est pas encore venue pour moi. » Une telle explication n'a pas besoin de réfutation. L'expression « *mon heure*, » toujours employée, dans notre évangile, dans un sens grave et solennel, suffirait pour en faire sentir l'impossibilité. Il en est de même de celle de Calvin, d'après laquelle Marie voulait « admonester Jésus de faire

¹ N ajoute entre οινου et λεγει les mots ελεσθη ο οινος του γαμου ειτα. La leçon primitive de ce Ms. était : και οινον ουκ ειχον οτι συνετελεσθη ο οινος του γαμου ειτα λεγει, leçon qui se trouve dans plusieurs documents de l'*Itala* (a b ff²) et dans les notes marginales de Syrr; admise par Tischendorf dans la 8^e éd.

quelque sainte exhortation, de peur que la compagnie ne s'ennuyât, et aussi pour couvrir honnêtement la honte de l'époux ! Cette parole : « *Ils n'ont pas de vin,* » a quelque analogie avec le message des sœurs de Lazare : « *Celui que tu aimes est malade.* » C'est une demande tacite d'assistance. Mais comment vient-il à la pensée de Marie de recourir à Jésus pour lui demander assistance dans un cas de ce genre ? Songe-t-elle à un miracle ? Meyer pense que non ; car, d'après le v. 41, Jésus n'en avait pas fait encore. Marie ne penserait donc qu'à un secours naturel, et la réponse de Jésus, bien loin de rabaisser ses prétentions, signifierait : « *Laisse-moi faire ! Il y a en moi des ressources que tu ne connais pas, et dont tu verras la grandeur, dès qu'aura sonné l'heure marquée par mon Père.* » Après cela, la parole de Marie aux serviteurs : « *Faites tout ce qu'il vous dira,* » ne présente plus de difficulté. Mais cette explication, qui suppose que Marie demande *moins* que ce que Jésus est disposé à faire, est en contradiction avec le sens naturel des mots : *Qu'y a-t-il entre moi et toi ?* qui font bien plutôt supposer un empiétement de Marie dans un domaine exclusivement réservé à Jésus, une intervention indiscrette dans son rôle de Messie. D'ailleurs par quel moyen autre qu'un miracle Jésus eût-il pu tirer l'époux d'embarras ? Meyer ne s'explique pas sur ce point. Et si Marie eût songé à un moyen naturel, est-ce à Jésus qu'elle se serait adressée ? Elle désire donc bien certainement une assistance miraculeuse. D'où peut lui venir une telle idée ? Hase, Tholuck, ont supposé que Jésus avait déjà fait des miracles au sein de sa famille. Le v. 41 exclut cette hypothèse. Lücke la corrige, en disant qu'il avait du moins manifesté, dans les embarras de la vie domestique, des dons et un savoir-faire particuliers : un de ces commodes justes-milieux comme on en rencontre souvent chez ce commentateur et

qui lui ont valu de si vertes réprimandes de la part de Baur. Cela dit en effet trop ou trop peu. Rappelons-nous 1^o que la cause du manque de vin était la présence inattendue du Seigneur et de ses disciples ; il était donc naturel que Jésus en fût averti. Mais surtout 2^o nous devons nous représenter l'état d'exaltation dans lequel devait se trouver en ce moment toute cette société, Marie surtout. Les disciples racontaient tout ce qui venait de se passer en Judée, les déclarations solennelles de Jean-Baptiste, la scène miraculeuse du baptême, que Jean avait enfin dévoilée, la preuve de savoir surnaturel que Jésus avait donnée en rencontrant Nathanaël, enfin cette promesse surprenante de Jésus, d'un ciel désormais ouvert, les anges montant et descendant..., l'attente du merveilleux (ce *συνεῖν ἀπειν*, que saint Paul signale 1 Cor. I, 22 comme le trait caractéristique de la piété juive) devait être excitée chez tous au plus haut degré. Le fait seul que Jésus arrivait entouré de disciples, eût suffi pour signaler avec éclat la phase nouvelle dans laquelle il venait d'entrer. Comment le souvenir, longtemps comprimé, des circonstances merveilleuses qui avaient accompagné la naissance de ce fils, ne se serait-il pas en ce moment réveillé avec force dans le cœur de Marie ? L'heure, impatientement attendue, de sa manifestation messianique, son *ἀνάδειξις πρὸς τὸν Ἰσραήλ* (Luc I, 80), avait donc sonné ! N'est-ce pas à Marie qu'il appartient, comme à celle qui a reçu les premières révélations de sa future grandeur, de donner le signal de l'acte décisif ? Elle est habituée à l'obéissance de son fils. Elle saisit la première occasion qui s'offre à elle pour réaliser son désir. Si l'on replace la parole de Marie dans cette situation générale, on comprendra que ce qu'elle demande de lui est moins son assistance en faveur de l'époux qu'un acte d'éclat inaugurant sa royauté messianique. A l'occasion de ce manque de vin, elle voit

déjà le ciel s'ouvrir, l'ange monter et descendre. Toute autre difficulté de la vie lui eût servi de prétexte pour chercher à obtenir le même résultat : « Tu es le Messie; il faut que tu te montres ! » Quant à Jésus, on voit déjà se reproduire ici la troisième forme de la tentation du désert (Luc IV, 9). Il est invité à faire de son pouvoir miraculeux un usage qui dépasse la mesure indiquée par l'appel providentiel. A ce point de vue, sa réponse paraît naturelle :

V. 4. « *Jésus lui dit: Qu'y a-t-il entre toi et moi, femme? Mon heure n'est pas encore venue.* » — Cette réponse de Jésus rappelle à Marie son incompétence dans le domaine où elle s'ingère et motive le refus partiel que Jésus est obligé d'opposer à sa demande. Dans la carrière où il vient d'entrer, Jésus ne dépend plus que de son Père; sa devise est désormais : mon Père et moi. Marie doit apprendre à le connaître comme le *serviteur de Jéhovah* uniquement et, dès qu'il s'agit de l'œuvre messianique, cesser de voir en lui son fils. La locution : « *Qu'y a-t-il entre moi et toi?* » est une expression fréquente dans l'A. T., et que l'on rencontre même parfois dans le grec profane. Comp. Jug. XI, 12; 2 Sam. XVI, 10; 1 Rois XVII, 18; 2 Rois III, 13. On cite la réponse d'un stoïcien à un moqueur, qui lui demandait, au moment où leur navire allait périr, si le naufrage était un mal ou non : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, ô homme? Nous périssons, et tu te permets de plaisanter ! » Cette formule signifie toujours, comme le dit Hengstenberg, que la relation, bienveillante ou hostile, que l'un des interlocuteurs essaie de contracter, est repoussée par l'autre. Marie avait bien compris le changement qui s'opérerait dans l'existence de son fils; mais, comme il arrive souvent de nos connaissances religieuses, elle n'avait pas tiré de ce fait la conséquence pratique qui la concernait personnellement. Jésus est obligé de repousser l'influence

qu'elle prétend exercer sur lui (Bäumlein). L'allocution *γύναι*, *femme*, se trouve expliquée par là. Dans la langue dans laquelle parlait Jésus, aussi bien que dans la langue grecque, ce terme ne renferme rien de contraire au respect et à l'affection. Dans Dion Cassius, une reine est abordée par Auguste avec cette expression. Jésus l'emploie en s'adressant à sa mère dans un moment d'inexprimable tendresse, lorsque, du haut de la croix, il lui parle pour la dernière fois, XIX, 26. Mais Marie doit apprendre que, dans la sphère où Jésus vient d'entrer, elle n'est plus pour lui qu'une simple femme. « C'est ici pour Marie, comme l'observe bien Luthardt, le commencement d'une douloureuse éducation. » Le milieu de cette éducation sera marqué par la question de Jésus : « *Qui sont ma mère et qui sont mes frères?* » (Luc VIII, 19 et suiv.). Le terme sera cette seconde allocution : *Femme* (XIX, 26), qui clora définitivement la relation terrestre entre la mère et le fils. Marie sent à Cana, pour la première fois, la pointe du glaive qui, au pied de la croix, transpercera son cœur. — Après lui avoir fait sentir son incompetence, Jésus motive son refus. Les mots : « *Mon heure n'est pas encore venue,* » ont été compris par Euthymius, Meyer, Hengstenberg, Lange, Riggenbach (*Leben des Herrn Jesu*, p. 374), dans un sens très-restreint : « l'heure d'opérer le miracle demandé. » Pour expliquer les paroles suivantes de Marie, ces interprètes supposent deux choses : 1^o que Jésus a reçu plus tard de son Père un signe intérieur qui lui a permis d'obtempérer au vœu de sa mère ; 2^o qu'il a fait connaître à celle-ci, par un geste ou par un mot, cette circonstance nouvelle. C'est beaucoup ajouter au texte. D'ailleurs, si Jésus n'avait reçu jusqu'à présent aucun signe de la volonté de son Père, comment pourrait-il dire : « *pas encore* » ? Sait-il d'avance que la permission lui sera accordée plus.

tard ! Enfin, ce sens si restreint donné à l'expression « *mon heure* » ne répond pas à la signification grave et solennelle qui s'attache à ce terme dans tout notre évangile. Que si l'on veut s'écarter de ce sens, il vaudrait mieux expliquer, avec Grégoire de Naziance : « L'heure de *mon émancipation*, de mon autonomie, *n'est-elle pas venue ?* » Mais tous ces sens affaiblis de l'expression « *mon heure* » sont d'autant plus impossibles ici qu'elle se trouve liée au verbe *est venue*, comme dans tous les autres passages de Jean : « *Son heure n'était pas encore venue* » (VIII, 20). « *L'heure est venue* » (XII, 23; XVII, 1). Son heure, dans tous ces passages, c'est invariablement celle de sa *manifestation messianique*. Cette manifestation pouvait avoir pour résultat soit sa reconnaissance, soit son rejet par Israël. Jésus fait simplement comprendre à Marie, impatiente de le voir gravir les degrés du trône, que l'heure de l'inauguration de son ministère messianique n'a point encore sonné. C'est dans sa capitale, Jérusalem, dans son palais, le temple, et non point au sein de sa famille, que doit se manifester le Messie (Malach. III, 1 : « Et alors il entrera dans son temple »). Voilà le théâtre divinement préparé pour cette sainte révélation. Ce sens de l'expression : *mon heure*, devait être familier à l'esprit de Marie. Que de fois, dans ses entretiens intimes avec Jésus, ne s'était-elle pas sans doute servie elle-même de cette expression pour désigner le moment vers lequel s'élançait son désir d'Israélite et de mère ! — Jésus repousse la demande de Marie, mais uniquement dans ce qu'elle a d'ambitieux. Comme souvent dans ses entretiens, il répond moins à la question qui lui est adressée qu'à l'esprit dans lequel elle est adressée (comp. II, 19; III, 3; VI, 26). Il saisit ainsi son interlocuteur tout entier, jusque dans son for le plus intime. Marie désire un miracle, comme signal éclatant de son avènement messiani-

que; Jésus pénètre son sentiment et lui trace une limite qu'elle ne tentera plus de franchir. Mais cela n'empêche pas qu'à côté de cela il ne comprenne qu'il lui reste quelque chose à faire en vue de la difficulté présente :

V. 5. « *Sa mère dit aux serviteurs : Quoi qu'il vous dise¹, faites-le.* » — Marie a pu discerner, par le ton et l'expression de Jésus, que son refus laisse une place à un exaucement plus modeste du désir qu'elle lui a exprimé. Ou bien nous trouvons ici une manière de raconter abrégée telle que celle dont XI, 28 nous donne un exemple : l'omission volontaire d'un détail que le lecteur suppléera de lui-même par la suite du récit. Evidemment, dans le passage cité, Marthe avait reçu de Jésus un message pour Marie, dont il n'est point parlé et qui n'arrive à la connaissance du lecteur que par la parole que Marthe adresse à sa sœur. Ainsi à Cana Jésus peut avoir dit à Marie une parole dont le contenu ne se révèle à nous que par l'ordre de Marie aux serviteurs : « Faites tout ce qu'il vous dira. » Comment, dans ce moment de joie céleste où Jésus recevait lui-même l'Eglise, son Epouse, des mains de son Père, eût-il pu être sourd à un pareil vœu ? Comment surtout eût-il repoussé complètement la prière de celle qui, pendant trente années, venait de prendre de lui le soin le plus tendre et dont il allait se séparer pour toujours ? Jésus n'a pas besoin d'autre signe pour comprendre la volonté de son Père ; il accorde à la foi de sa mère un exaucement analogue à celui que plus tard il n'a point refusé à une étrangère, une païenne (Matth. XV, 25). — Si la critique a trouvé dans les obscurités de ce dialogue une preuve contre la vérité du récit, c'était gauchement conclure. Cette concision unique est, au contraire, un sceau irrécusable d'authenticité. —

¹ Les Mss. se partagent entre λεγει et λεγουσιν.

Par cette expression : *quoi qu'il vous dise*, Marie réserve avec respect la pleine liberté d'action de son fils.

V. 6. « *Or il se trouvait là six cruches de pierre, pour les purifications usitées chez les Juifs, contenant chacune deux à trois mesures.* » — Ἐκεῖ, là, désigne, selon Meyer, la chambre même du repas. N'est-il pas plus naturel de se représenter ces urnes placées dans la cour ou dans le vestibule à l'entrée de la salle? Le v. 9 semble prouver que tout ceci se passait hors de la vue de l'époux. — Ces vases étaient employés à la purification, soit des personnes, soit des ustensiles, telle qu'elle était en usage chez les Juifs pieux, surtout avant ou après le repas (Matth. XV, 2; Luc XI, 38; particulièrement Marc VII, 1-4). — Κατὰ, non *en vue de*, mais selon son sens naturel : *en conformité à*. Cette prépos. est en rapport avec le complément τῶν Ἰουδαίων : *conformément* au mode de purification admis *par les Juifs*. — Ἀνὰ a évidemment ici, vu le nombre 6 très-précis, le sens distributif (*singulæ*), non la signification approximative (*environ*). — La mesure indiquée était très-considérable : sa contenance était de 27 litres (Rilliet) ou même de 39 (Arnaud). Le contenu total pouvait donc s'élever environ à 500 litres. Cette quantité a paru trop considérable et a même scandalisé certains critiques (Strauss, Schweizer), qui ont trouvé là encore un indice de la fausseté du récit. Lücke répond que toute l'eau n'a pas nécessairement été changée en vin. Cette supposition est contraire au sens naturel du texte et l'indication exacte de la contenance des vases implique le contraire. Disons plutôt qu'une fois que Jésus se livre au désir de sa mère, il s'y livre de plein cœur, en fils, en ami, en homme, avec une joie intime. C'est son premier signe miraculeux : il doit témoigner hautement de

¹ Καίμενοι, placé par T. R. après εἴ d'après la plupart des Mss. et Vss., se trouve dans B C L après Ἰουδαίων et manque tout à fait dans N.

sa richesse, de sa munificence, du bonheur qu'il y a pour lui à soulager, à réjouir même; il doit devenir le type de la plénitude de grâce, de joie et de force que le Fils unique apporte à la terre. Rien d'ailleurs dans le texte ne fait supposer que tout ce vin dût être consommé dans cette fête. C'était là le riche présent de noces par lequel le Seigneur honorait cette maison où il venait d'être hospitalièrement reçu avec son cortège. Pourquoi ce nombre six expressément rappelé, si ce n'est parce qu'il répondait précisément au nombre des personnes qui l'accompagnaient? Ce don était tout à la fois le témoignage de la reconnaissance des disciples envers leur hôte et le monument durable de la bénédiction du Maître sur le jeune ménage formé sous ses auspices. Comment la critique peut-elle se heurter à tout ce qu'il y a de plus *vraiment humain* dans l'Évangile? Aussi quel sentiment de vif plaisir ne s'exprime pas dans les paroles suivantes! Jésus pressent la joyeuse surprise de son hôte :

V. 7 et 8. «*Jésus leur dit: Remplissez ces cruches d'eau. Et ils les remplirent jusqu'au haut.* 8 *Et il leur dit: Puisez maintenant et portez-en au chef du banquet. Et ils en portèrent*¹.» — Il ne faut pas entendre γέμισατε, remplissez, dans le sens d'*achever* de remplir, ni alléguer en faveur de ce sens les mots ἕως ἄνω, *jusqu'en-haut*; le fait, ainsi compris, a quelque chose qui répugne. Ou bien les urnes se trouvaient vides par suite des ablutions qui avaient eu lieu avant le repas, ou bien ils commencèrent par les vider, pour les remplir ensuite à nouveau. Le: *jusqu'en-haut*, sert à faire ressortir l'entrain avec lequel s'accomplit le travail. — Le moment du miracle doit être placé entre les v. 7 et 8; car la transformation est supposée par le mot *maintenant*

¹ Au lieu de καὶ ἑνεργήσαν, N B K L quelques Mnn. Cop. lisent οἱ δὲ ἑνεργήσαν.

du v. 8. Ce *maintenant*, aussi bien que les mots : *portez-en au chef du banquet*, respirent une joie et même une gaieté qui débordent. — Le personnage appelé ici *chef du banquet* n'était pas l'un des hôtes ; c'était le chef des servants ; il était de son office de goûter les mets et les boissons avant de les faire placer sur la table.

V. 9 et 10. « *Lorsque le chef du banquet eut goûté l'eau changée en vin — et il ne savait pas d'où ce vin venait ; mais les serviteurs le savaient, eux qui avaient puisé l'eau — le chef du banquet appelle l'époux, 10 et lui dit : Chacun sert d'abord le bon vin, et quand on est ivre, alors¹ le moindre ; toi², tu as gardé le bon vin jusqu'à présent.* » — Les mots ὕδωρ οἶνον γεγενημένον, *l'eau devenue vin*, ne comportent pas d'autre sens que celui d'une transformation miraculeuse. Le procédé naturel par lequel la sève aqueuse se transforme chaque année dans le cep de vigne (Augustin), ou celui par lequel se forment les eaux minérales (Néander), offrent bien une lointaine analogie, mais nullement un moyen d'explication. — La parenthèse qui comprend les mots καὶ οὐκ...ὕδωρ présente une construction parfaitement analogue à celles de I, 10 et VI, 21-23. Cette parenthèse a pour but de faire ressortir la réalité du miracle, en rappelant, d'une part, que les domestiques ne savaient pas que c'était du vin qu'ils apportaient, et, de l'autre, que le chef du banquet n'avait point été présent quand le fait s'était passé. — Il appelle l'époux ; celui-ci était dans la chambre du repas. On a voulu à toute force donner une valeur religieuse au mot plaisant du chef du banquet, en y attribuant un sens symbolique ; d'un côté, le monde, commençant par offrir à l'homme ce qu'il a de meilleur pour l'abandonner ensuite à son désespoir ; de

¹ N B L quelques Mnn. omettent τότε.

² N G A quelques Mnn. et Vss. lisent σὺ δε au lieu de σὺ.

l'autre, Dieu, se surpassant toujours lui-même dans ses dons et, après la loi austère, offrant le vin délicieux de l'Evangile. Rien de pareil n'était en tous cas dans la conscience de celui qui parlait, et aucun indice ne montre que l'évangéliste ait attaché un pareil sens à cette parole. Ce mot est simplement rapporté pour montrer avec quel plein abandon Jésus s'était livré à la joie commune, en donnant non pas seulement abondamment, mais excellemment. C'était aussi là un des rayons de sa δόξα (*gloire*). Du reste, il n'est nullement nécessaire d'atténuer le sens de μεθύσθωσι, *s'enivrer*, pour éloigner des invités à la noce de Cana tout soupçon d'intempérance. Car cette parole a un sens proverbial et ne se rapporte point à la société actuelle.

V. 11. *Ce premier¹ de ses miracles, Jésus le fit à Cana de Galilée², et il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui.* — Jean caractérise sous différents rapports, importants au point de vue de sa narration, le miracle qu'il vient de rapporter. 1^o D'abord ce fut *le premier*, non pas seulement des miracles faits à Cana, mais de tous les miracles de Jésus. Comme ce fut là un moment décisif dans la révélation du Seigneur et dans la foi des disciples, Jean fait ressortir ce trait avec force. Les alex. ont retranché l'art. τὴν devant ἀρχήν, sans doute comme superflu à cause de ταύτην. Mais, comme il leur arrive souvent, en prétendant corriger, ils gâtent. Sans l'article, l'attention est plutôt attirée sur la *nature* du miracle : « C'est par un prodige de *cette espèce* que Jésus commença à faire des miracles. » Par l'article, la notion de commencement est identifiée avec le fait lui-même : « Ce fut *ce fait-là*, accompli à Cana de Galilée, qui fut le commencement... » Autant la première idée

¹ Le T. R. lit avec la plupart des Mjj., parmi lesquels N, et les Mnn., τὴν devant ἀρχήν. A B L T^b A et Or. retranchent cet article.

² N ajoute πρῶτην après Γαλιλαίας.

est étrangère au contexte, autant la seconde en est un élément essentiel, comme on le verra.— 2^o Jean rappelle une seconde fois, en terminant, le *lieu* où le fait s'est passé. L'intérêt de cette répétition ne saurait être géographique. Nous verrons III, 24 et IV, 54, combien Jean tenait à distinguer les deux retours de Jésus en Galilée, qui avaient été confondus par la tradition, et ce ne peut être que dans ce but qu'il fait remarquer expressément comment chacun de ces deux retours fut signalé par un miracle accompli à Cana, et cela au moment même de l'arrivée de Jésus. Selon Hengstenberg, le complém. *de Galilée* rappellerait la prophétie Es. VIII, 23-IX, 1, d'après laquelle la gloire du Messie devait se manifester en Galilée. Ce but serait admissible chez Matthieu; il paraît étranger au récit de Jean. — 3^o Jean indique le *but* du miracle. Il emploie ici pour la première fois le terme de *signe* (σημεῖον) qui est en rapport avec l'expression suivante : « *Il manifesta sa gloire.* » Les miracles de Jésus ne sont pas de simples prodiges (τέρατα), destinés à frapper l'imagination. Il existe une relation étroite entre ces faits merveilleux et la personne de celui qui les opère. Ce sont des emblèmes visibles de ce qu'il est et de ce qu'il vient faire, et, comme le dit si bien M. Reuss, « des images rayonnantes du miracle permanent de la manifestation de Christ. » La gloire de Christ, c'est avant tout sa dignité de Fils et l'amour éternel que son Père a pour lui. Or cette dignité est, par sa nature même, cachée aux regards des habitants de la terre; mais les miracles en sont les signes éclatants. En manifestant la liberté illimitée avec laquelle le Fils dispose de toutes choses, ils démontrent l'amour parfait du Père envers lui : « *Le Père aime le Fils et a remis toutes choses entre ses mains* » (III, 35). L'expression « *sa gloire* » distingue profondément Jésus de tous les messagers divins qui avaient accompli avant lui

des prodiges semblables. On voyait dans leurs miracles la gloire de Jéhovah (Ex. XVI, 7); ceux de Jésus révèlent la sienne propre, en témoignant, de concert avec la révélation renfermée dans ses paroles, de sa position filiale. L'expression *sa gloire* renferme de plus tout ce que Jésus met du sien dans l'acte qu'il vient d'accomplir, l'amour plein de tendresse avec lequel il use de la toute-puissance divine au service des siens. — 4^e Jean fait enfin ressortir le *résultat* de ce miracle. Evoquée par le témoignage, la foi s'est d'abord affermie par le contact personnel avec son objet. Et maintenant, dans cette relation personnelle, il lui est donné de faire de telles expériences de la puissance et de la bonté de l'être auquel elle s'est attachée, qu'elle se trouve par là inébranlablement confirmée. Sans doute elle grandira à mesure que de telles expériences se multiplieront; mais dès ce moment elle a parcouru les trois phases essentielles de sa formation. C'est là ce que Jean exprime par ces mots : « *Et ses disciples crurent en lui.* » Ces glorieuses irradiations de la personne de Jésus, qu'on appelle les miracles, sont donc destinées, non pas seulement, comme le croit souvent l'apologétique, à frapper les regards de la multitude encore incrédule et à stimuler les retardataires, mais surtout à illuminer le cœur des croyants, en leur révélant, dans ce monde de souffrance, toute la richesse du glorieux objet de leur foi. C'est là ce qui ressort du v. 11.

Que se passa-t-il chez les autres témoins de cette scène? Le silence de Jean fait supposer que l'impression produite ne fut ni profonde ni durable. C'est que le miracle, pour agir efficacement, doit être compris *comme signe* (VI, 26), et que pour cela certaines prédispositions morales sont nécessaires. L'impression d'étonnement qu'éprouvèrent les convives, ne se rattachant à aucun besoin spirituel, à aucun travail de conscience, fut bientôt effacée par les distractions de la vie.

Sur le miracle de Cana.

On élève, contre la réalité de ce fait, des objections de deux sortes : les unes portent sur les miracles en général ; les autres, sur celui-ci en particulier. Nous ne nous occupons pas des premières. Nous pensons qu'il n'y a rien de plus opposé à la saine méthode, à la méthode dite expérimentale, que de commencer par déclarer en principe le miracle impossible. Dire qu'il *n'y a pas eu* de miracle jusqu'à ce moment, soit ! C'est à examiner. Mais dire qu'il ne *peut* y en avoir, c'est faire de la métaphysique, non de l'histoire ; c'est se jeter dans l'*a priori* que l'on répudie¹.

Les objections qui se rapportent spécialement au miracle de Cana, sont :

1^o Son caractère *magique* (Schweizer). — La différence entre la magie et le miracle est que la première travaille dans le vide en se passant de la nature déjà existante ; tandis que le vrai surnaturel se comporte respectueusement envers la première création et rattache toujours son opération à une matière fournie par elle. Or, dans ce cas, Jésus n'use point de son pouvoir pour créer, comme se le figurait Marie ; il se contente de transformer et de glorifier ce qui est. Il reste donc dans les bornes du surnaturel biblique.

2^o On objecte l'*inutilité* du miracle. C'est un « miracle de luxe », selon Strauss. — Disons plutôt avec Tholuck : « un miracle d'amour. » Nous croyons l'avoir démontré. On pourrait même l'envisager comme l'acquittement d'une double dette : envers l'époux auquel l'arrivée du Seigneur avait causé cet embarras, et envers Marie, à qui Jésus payait, avant de la quitter, sa dette de reconnaissance. Le miracle de Cana est celui de la piété filiale. — Les interprétations symboliques par lesquelles on a cherché à donner un but à ce miracle, nous paraissent artificielles : opposer la joie évangélique à la rigueur ascétique de Jean-Baptiste (Ols-hausen) ; représenter la transformation miraculeuse de la vie légale en vie spirituelle (Luthardt). De telles intentions ne devraient-elles pas se trahir dans quelque mot du texte ?

¹ Sur le miracle en général, comp. *Introd.* I, p. 457 et suiv. et les conférences de l'auteur sur *les Miracles de Jésus-Christ*, et sur *le Surnaturel*.

3^o On va jusqu'à accuser ce miracle d'*immoralité*. Jésus favoriserait l'intempérance des convives. — « On pourrait demander au même titre, répond Hengstenberg, que Dieu n'accordât pas de bonnes vendanges à cause des ivrognes. » La présence de Jésus, et plus tard le souvenir reconnaissant de ses hôtes, ne garantissaient-ils pas le saint emploi de ce don?

4^o L'omission de ce récit dans les synoptiques paraît aux adversaires la plus forte instance contre la réalité du fait. — Mais, comme nous l'avons vu, ce miracle appartient à une époque du ministère de Jésus qui, par la confusion des deux premiers retours en Galilée, avait disparu de la tradition. Et le but de Jean en remettant en lumière ce fait oublié était précisément de rétablir cette distinction effacée. De plus, le récit de ce fait rentrait directement dans le plan de Jean : rappeler à l'Eglise les principaux jalons du développement de la foi apostolique (comp. v. 11).

Une foule d'indices démontrent le caractère fragmentaire de la tradition orale qui a passé dans les synoptiques. Comment expliquer l'omission de l'apparition de Jésus ressuscité aux 500, dans nos *quatre* évangiles ! — Et cependant ce fait est l'un des plus solidement attestés (1 Cor. XV, 6) !

Si nous rejetons la réalité du miracle, tel qu'il est raconté si simplement par l'évangéliste, que nous reste-t-il ? Trois suppositions : 1. L'explication *naturelle* de Paulus ou de Gfrörer : Jésus s'était accordé avec un marchand pour faire apporter secrètement, pendant le repas, du vin qu'il fit servir aux convives *coupé d'eau*. Par sa réponse à Marie, v. 4, il l'engage à ne pas faire manquer par son indiscretion le divertissement qu'il a préparé et dont *l'heure n'est pas encore venue*; la gloire de Jésus, v. 11, c'est son exquise humanité (Paulus). Ou bien c'est à Marie elle-même que revient l'honneur de cette aimable attention. Elle a fait préparer du vin, pour l'offrir comme présent de nocce; et au moment propice elle fait signe à Jésus de le faire servir (Gfrörer). M. Renan ne paraît pas éloigné d'admettre l'une ou l'autre de ces explications. Il dit en termes vagues : « Jésus allait volontiers aux divertissements des mariages. Un de ses miracles fut fait, dit-on, pour égayer une nocce de petite ville » (p. 195). Le sérieux de l'histoire évangélique proteste contre ces parodies qui font de Jésus un charlatan de village. — 2. L'explication *mythique* de Strauss : La légende aurait inventé ce miracle, d'après l'analogie de quelques traits rapportés dans l'A. T., par

ex. Ex. XV, 23 et suiv., où Moïse purifie des eaux amères au moyen d'un certain bois; 2 Rois II, 19, où Elisée fait quelque chose de pareil. Mais il n'y a pas entre ces faits et le nôtre la moindre réelle analogie. D'ailleurs la sobriété parfaite du récit, et ses obscurités mêmes, sont incompatibles avec une semblable origine. « Toute la tenue de la narration, dit Baur lui-même (rap- pelant le jugement de de Wette), n'autorise point à admettre le caractère mythique du récit. » — 3. L'explication *idéale* de Baur, de Keim, etc. Suivant le premier, le pseudo-Jean a composé ce récit de toutes pièces, pour figurer la relation entre les deux baptêmes, celui de Jean (l'eau), et celui de Jésus (le vin). Selon le second, l'évangéliste a inventé ce miracle sur le fonde- ment de cette parole de Jésus : « Les amis de l'époux peuvent- ils jeûner tandis que l'époux est avec eux... On met le *vin nou- veau* dans des outres neuves... » (Matth. IX, 15. 17). L'eau dans les vases représenterait les purifications insuffisantes offertes par le judaïsme et le baptême de Jean. Le *moindre* vin par lequel on commence d'ordinaire serait encore le judaïsme destiné à faire place au vin meilleur de l'Evangile. Le délai de Jésus figu- rerait son arrivée postérieure à celle de Jean-Baptiste. Son *heure* serait celle de sa mort qui substitue aux imparfaites purifica- tions précédentes la vraie purification par le sang de Christ et à la suite de laquelle est donné le vin joyeux du Saint-Esprit, etc... En vérité, si l'on voulait démontrer la réalité du fait tel qu'il est simplement raconté par Jean, on ne saurait le faire d'une manière plus convaincante que par de pareilles explications, qui semblent être la parodie de la critique. Quoi ! cet idéalisme raf- finé, qui serait le fond et la source même du récit, ne se trahirait nulle part dans le plus petit mot de ce récit. Il s'enveloppe- rait dans la narration la plus simple, la plus prosaïque, la plus sobre, qui pousse même la concision jusqu'à l'obscurité ! En quoi demanderons-nous « la *tenue du récit*, » telle que nous la cons- tatons à chaque mot, serait-elle plus compatible avec l'explica- tion de Baur ou avec celle de Keim, qu'avec celle de Strauss ? Le récit apostolique, par son incomparable caractère de vérité, sera toujours le plus irrésistible défenseur de la réalité du fait ainsi raconté¹.

¹ Nous nous abstenons de répondre ici à Schweizer qui avait atta- qué l'authenticité de ce morceau, mais qui a retiré son hypothèse. (Voir *Introd.* I, p. 34).

Avant de quitter ce premier cycle de récits, nous devons relever encore un jugement de M. Renan sur ce commencement de notre évangile (p. 109) : « Les premières pages du quatrième évangile sont des notes disparates mises bout à bout. L'ordre chronologique rigoureux qu'elles affichent vient du goût de l'auteur pour une apparente précision. » S'il y a, au contraire, un morceau dans nos évangiles où tout s'enchaîne et se suit rigoureusement, non seulement pour le temps, mais aussi pour le fond et pour l'idée, c'est précisément celui-ci. Les jours sont comptés, les heures mêmes rappelées; c'est le tableau d'une semaine suivie, répondant à celle de clôture. Mais il y a plus : la liaison intrinsèque des faits est si serrée que Baur a pu se persuader qu'il avait affaire à une conception idéale et systématique, présentée sous forme historique. Plus le récit avance, plus M. Renan lui-même est forcé de rendre à chaque page hommage à son exactitude chronologique. Il finit par le prendre à peu près exclusivement pour guide de sa narration. Et le commencement d'un pareil récit, dont l'homogénéité est du reste un fait reconnu par la critique, ne serait qu'un assemblage accidentel de « notes mises bout à bout » ! Cela est peu vraisemblable.

DEUXIÈME CYCLE

II, 12-IV, 54.

Ce second cycle se découpe naturellement en trois sections : 1° Le ministère de Jésus en *Judée* : II, 12-III, 36 ; 2° Le retour par la *Samarie* : IV, 1-42 ; 3° L'établissement en *Galilée* IV, 43-54. Nous verrons qu'à ces trois domaines géographiques correspondent trois situations

morales très-diverses. De là résulte la manière variée en laquelle Jésus se révèle et l'accueil différent qu'il rencontre.

PREMIÈRE SECTION

II, 12-III, 36.

Jésus en Judée.

Ici encore, comme dans le récit précédent, la tenue de la narration est ferme et le développement historique nettement gradué. Jésus paraît d'abord dans le *temple* (II, 12-22); il enseigne plus tard dans la *capitale* (II, 23-III, 21); enfin, il exerce son ministère dans la *campagne* de Judée (III, 22-36).

I. — *Jésus dans le temple* : II, 12-22.

V. 12. « *Après cela, il descendit à Capernaüm¹, lui et sa mère et ses frères² et ses disciples³, et ils n'y demeurèrent⁴ pas longtemps.* » — De Cana, Jésus se rendit sans doute à Nazareth. Car le déplacement complet indiqué au v. 12 ne peut s'être effectué que du lieu de son domicile ordinaire. Le séjour à Nazareth, ainsi supposé dans le v. 12, ne saurait être celui que mentionne Luc IV, 16-30; car celui-ci fut postérieur au commencement de l'activité publique de Jésus en Galilée; comp. Luc v. 14. 15. Rien, au contraire, ne s'oppose à ce que cette émigration de Naza-

¹ N B T^b X It^{pl}er: Καφarnaουμ, au lieu de Καπερναουμ que lit T. R. avec les 49 autres Mjj.

² B L T^b It^{aliq} Or, omettent αὐτοῦ après ἀδελφοί.

³ N It^{pl}er omettent καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (confusion des deux αὐτοῦ).

⁴ Au lieu de εμείναν, A F G A Cop. lisent εμείνεν.

reth à Capernaüm soit identifiée avec celle que mentionne Matth. IV, 13 : « *Ayant quitté Nazareth, il vint s'établir à Capernaüm,* » en admettant toutefois que Matthieu, par suite de la confusion entre les deux premiers retours en Galilée, attribue ici à l'établissement de Jésus à Capernaüm un caractère définitif, qu'il n'eut que plus tard. — La mère et les frères de Jésus l'accompagnaient. Ils étaient sous l'impression du miracle de Cana, et probablement aussi du souvenir des circonstances de son enfance. Ses frères étaient curieux de voir comment se déroulerait le drame qui venait de commencer d'une manière si étonnante. Ce détail du récit de Jean est confirmé par Marc VI, 3, qui suppose que les sœurs de Jésus, probablement mariées, étaient *seules* restées à Nazareth, et par Marc III, 21-31, qui s'explique plus naturellement si les frères de Jésus demeuraient avec Marie à Capernaüm. Quant à Jésus, il n'avait pas, pour le moment, l'intention de faire un séjour prolongé dans cette ville; c'est plus tard, lorsqu'il fut obligé d'abandonner la Judée, que Capernaüm devint son domicile ordinaire, *sa ville* (Matth. IX, 1). Ne peut-on pas trouver dans Luc IV, 23 un indice de ce séjour plus ancien qui précéda le retour définitif de Jésus en Galilée, seul mentionné dans nos synoptiques? Ainsi se résoudrait en même temps une difficulté considérable du récit de Luc et se vérifierait l'exactitude de ses sources. — Capernaüm était une ville de commerce considérable. Elle était située sur le chemin des caravanes qui se rendaient de l'intérieur et de Damas à la Méditerranée. Il s'y trouvait un bureau de péage (Luc V, 27 et suiv.). Capernaüm était, en quelque sorte, la capitale *juive* de la Galilée, comme Tibériade en était la capitale païenne ou romaine. Jésus devait y rencontrer moins d'étroits préjugés qu'à Nazareth et beaucoup plus d'occasions de propager l'Evangile. — Il était naturel qu'avant d'appeler ses

disciples à le suivre définitivement, il leur accordât la satisfaction de jouir encore une dernière fois, comme lui-même, du cercle de la famille. — Le terme *κατέβη*, *descendit*, vient de ce que Cana et Nazareth sont situés sur le plateau et Capernaüm au bord de la mer ¹. — Le silence gardé sur Joseph fait supposer qu'il était mort avant cette époque.

Quel est le vrai sens de cette expression : *les frères de Jésus*? Cette question est, comme l'on sait, l'une des plus

¹ Moins que jamais on ne paraît être prêt à tomber d'accord sur la question de l'emplacement de Capernaüm. L'opinion antique désignait *Tell-Hum* à l'extrémité septentrionale du lac. Il y a là des ruines, sans doute, mais nullement une riche source d'eau telle que celle que mentionne Josèphe et à laquelle il donne même le nom de Capernaüm, *Κεφαρναούμ* (*Bell. Jud.* III, 10, 8). Keim plaide énergiquement en faveur de *Khan-Minyeh*, à 4 lieue environ au sud-ouest de Tell-Hum. Mais il n'y a là ni ruines antiques, ni source abondante, car la petite source voisine, *Ain-et-Tin*, qui sort du pied du rocher à quelques pas de la mer, ne peut répondre à la description de Josèphe et avoir servi à irriguer la contrée. Caspari et Quandt sont donc fondés à proposer l'emplacement du *Ain-Mudawwarah*, magnifique bassin d'eau au centre de la plaine de Genezareth, à une demi-lieue à l'ouest de Khan-Minyeh. M. Renan objecte que Capernaüm devait être situé au bord de la mer (*παρακαθ'αλάσσια*, Matth. IV, 13). Cependant cette épithète n'exclut pas la possibilité d'un quart de lieue de distance entre le rivage et la ville. (Comp. Marc V, 24; Matth. IX, 9.) Seulement on ne trouve pas de ruines dans ce district. Faudrait-il donc penser à *Ain-Tabigah*, entre Tell-Hum et Khan-Minyeh? C'est l'opinion exprimée dans la *Vierteljahrschrift* de Heydenheim, 1871, p. 533-544. Là se trouve une puissante source, qui a pu être élevée en vue de l'irrigation de la contrée par des aqueducs, tels qu'il en reste un aujourd'hui pour alimenter le moulin établi en cet endroit. Mais encore ici pas de ruines découvertes jusqu'à cette heure. — Quant à *Bethsaïda*, même incertitude. Les uns pensent à *Ain-Tabigah*, les autres à *Et-Tin*. Quandt opine même pour *El-Megdil (la Tour)* que l'on envisage ordinairement comme le *Magdala* de l'Evangile. Il faut, dans ce cas, placer, avec cet écrivain, Magdala, avec le district de *Dalmanuta*, au sud de Tibériade. — Comp. mon *Comment. sur l'évang. de Luc*, I, p. 301 et suiv.

compliquées de l'histoire évangélique. Faut-il entendre par là des frères, dans le sens propre du mot, issus de Joseph et de Marie et plus jeunes que Jésus? Ou bien des fils de Joseph, issus d'un mariage antérieur à son union avec Marie? Ou bien enfin faut-il admettre qu'ils ne sont les fils ni de Joseph ni de Marie, et que le mot *frère* doit être pris dans le sens large qu'il a quelquefois, celui de *cousin*? Au point de vue exégétique uniquement, deux raisons nous engagent à adopter la première de ces trois opinions : 1^o Les deux passages Matth. I, 25 : « Il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle eût enfanté son fils *premier-né* » (ou selon la leçon alexandrine « *son fils* ; ») et Luc II, 7 : « Elle mit au monde son fils *premier-né*. » 2^o Le sens propre du mot *frère* est le seul naturel dans cette locution : *sa mère et ses frères*. Nous donnerons dans l'appendice suivant un exposé général de la question.

Les frères de Jésus.

Les traditions les plus antiques attribuent unanimement, si nous ne faisons erreur, des *frères* à Jésus, et non point seulement des cousins. Elles diffèrent uniquement en ce point que ces frères sont, selon les unes, des fils de Joseph et de Marie, des frères cadets de Jésus; d'après les autres, des enfants de Joseph, issus d'un premier mariage. L'idée de faire des frères de Jésus dans le N. T. des *cousins*, ne paraît pas remonter plus haut que Jérôme et Augustin, quoique Keim (I, p. 423) prétende la trouver déjà chez Hégésippe et Clément d'Alexandrie. Comp. sur cette question l'excellente dissertation de Phil. Schaf : *Das Verhältniss des Jacobus, Bruders des Herrn, zu Jacobus. Alphär*, 1843. Commençons par étudier les principaux témoignages :

Hégésippe, qu'Eusèbe (II, 23) place « en première ligne dans la succession apostolique, » écrit vers 160 : « Jacques, le frère du Seigneur, appelé le Juste dès les temps de Christ jusqu'à nos jours, prend alors en mains l'administration de l'Eglise avec les apôtres (μετὰ τῶν ἀποστ.). » Il résulte de ces mots : *avec les apô-*

tres, qu'Hégésippe distingue positivement le Jacques, frère du Seigneur, des deux *apôtres* de ce nom, Jacques le *fils de Zébédée*, et Jacques (le *mineur* ou le *petit*) désigné comme *fils d'Alphée*. Or si le nom d'Alphée est la forme grecque du nom araméen *Clopas* (קלופא = Κλωπᾶς), nom que, d'après Hégésippe, portait le frère de Joseph, il suit de là que l'un de ces deux Jacques étant déjà le cousin du Seigneur, l'autre ne pouvait être que son frère dans le sens propre.

La distinction qu'Hégésippe établissait entre les trois Jacques est confirmée par une parole de lui citée dans le même chapitre d'Eusèbe : « Car il y avait *plusieurs* personnages nommés Jacques (πολλοὶ Ἰάκωβοι). » Le terme *plusieurs* ne s'explique qu'autant qu'il admettait plus de deux Jacques.

Eusèbe rapporte (III, 11) qu'après le martyre de Jacques le Juste, premier évêque de Jérusalem, « on élut pour son successeur Siméon, le *fils de Clopas*, qui était le *cousin* (ἀνεψιός) du Seigneur. » Car, ajoute Eusèbe, « Hégésippe rapporte que Clopas était le frère de Joseph. » Il est évident que l'épithète *fils de Clopas* distingue la parenté de Siméon de celle de Jacques ; autrement comment Eusèbe n'eût-il pas dit : qui était aussi fils de Clopas, ou du moins : qui était le frère de Jacques. Hégésippe ne faisait donc nullement de Jacques lui-même le fils de Clopas, ni par conséquent le *cousin* du Seigneur, mais son frère.

Eusèbe (III, 32) cite les paroles suivantes d'Hégésippe : « Quelques-uns de ces hérétiques dénoncèrent Siméon, le fils de Clopas... Au temps de Trajan, celui-ci, né de l'oncle du Seigneur (ὁ ἐκ θεοῦ τοῦ κυρίου)... fut condamné à la croix. » Ce second évêque de Jérusalem était alors dans sa cent-vingtième année. Pourquoi le désigner par cette expression : *fils de l'oncle du Seigneur*, tandis que Jacques est toujours appelé simplement *frère du Seigneur*, s'ils eussent été parents de Jésus au même degré (ses cousins frères l'un de l'autre) ? Le passage capital d'Hégésippe est cité par Eus. IV, 22 : « Après que Jacques eut subi le martyre, de même que le Seigneur, Siméon, né de son oncle (θεοῦ αὐτοῦ), fils de Clopas, est établi évêque, ayant été choisi par tous comme second cousin du Seigneur (ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον). » Si l'on rapporte le pronom αὐτοῦ (*son oncle*) à Jacques, la question est décidée : Siméon étant le fils de l'oncle de Jacques, celui-ci est son cousin et non son frère ; il est

par conséquent le frère de Jésus. Si l'on rapporte le αὐτοῦ au Seigneur, il résulte de là ce que nous savons : c'est que Siméon était le fils de l'oncle de Jésus, son cousin. Mais les derniers mots nous conduisent plus loin : Siméon y est appelé le *second* cousin de Jésus (le rapport de δεύτερον à ἀνεψιόν est le seul admissible). Qui était le premier ? Keim répond : Jacques le Juste. Mais pourquoi, dans ce cas, le terme de cousin, ἀνεψιός, ne lui serait-il pas appliqué *une seule* fois ? Pourquoi cette épithète serait-elle toujours appliquée à Siméon, et celle de *frère* réservée à Jacques ? Dans la pensée d'Hégésippe, le *premier* cousin (le fils aîné de Clopas) était donc tout simplement l'apôtre Jacques, fils d'Alphée (Clopas). Celui-ci, comme *apôtre*, ne pouvait être appelé au poste d'évêque de Jérusalem. Ainsi tout s'accorde dans le rapport d'Hégésippe.

Ce résultat tire une pleine confirmation de la manière dont ce Père s'exprime sur Jude, connu comme le *frère de Jacques* (Jude I, 1). « Il existait encore dans ce temps, dit-il (Eus. III, 20), des petits-fils de Jude, appelé le frère du Seigneur (αὐτοῦ) *selon la chair*. » Cette expression : *frère selon la chair*, distingue profondément la position de Jude et de Jacques de celle de Siméon¹.

L'opinion de Clément d'Alexandrie peut paraître douteuse. Ce Père semble (Eus. II, 1) ne connaître que deux Jacques : 1. le fils de Zébédée ; 2. le frère du Seigneur, Jacques le Juste, qui serait en même temps le fils d'Alphée et le *cousin* de Jésus. « Car il y a eu, dit-il, deux Jacques, l'un, le Juste, qui fut précipité des créneaux du temple.... l'autre qui fut décapité (Act. XII, 2). » Mais Clément peut fort bien passer ici sous silence Jacques, fils d'Alphée, dont il n'est pas parlé une seule fois dans les Actes, et qui n'a joué aucun rôle dans l'histoire de l'Eglise dont s'occupe ici ce Père. Clément d'ailleurs paraît tirer ses renseignements sur Jacques d'Hégésippe lui-même (Schaf, p. 69). Or nous venons de constater l'opinion de ce dernier. Enfin est-il bien sûr que ces dernières paroles soient de Clément et non pas d'Eusèbe ?²

¹ Devant ces faits tombe l'affirmation de Keim I, p. 423 : « Hégésippe fait de Jacques et de Siméon.... des ἀνεψιοί de Jésus. » Comp. les mêmes assertions, *Bibellexic.* de Schenkel I, p. 482.

² Quant à Eusèbe lui-même, il distinguait certainement Jacques, le frère du Seigneur, de Jacques, fils d'Alphée, puisque dans son Com-

La tradition reconnaît donc l'existence de *frères de Jésus*, et nommément de ces deux : Jacques et Jude. Mais sont-ce les enfants de Joseph, issus d'un premier mariage, ou les fils de Joseph et de Marie?

La première opinion est celle de l'auteur d'un écrit apocryphe, appartenant à la première partie du II^e s., le *Protévangile de Jacques*. C. 9, Joseph dit au sacrificateur qui lui confie Marie : « J'ai des fils, et je suis vieux. » Au c. 17 : « Je suis venu à Bethléem faire inscrire mes fils, » etc. Origène accueillit cette manière de voir. Dans son homélie sur Luc VII, traduite par Jérôme, il dit : « Car ces fils, appelés fils de Joseph, n'étaient pas nés de Marie. » (Voir les autres passages chez Schaf, p. 81 et suiv.). Cependant il résulte de ses propres explications que cette opinion reposait non sur une tradition historique, mais sur ce double préjugé dogmatique : celui de la supériorité morale du célibat sur le mariage; et celui de la sainteté exceptionnelle de la mère de Jésus (comp. surtout le passage *ad Matth.* XIII. 55). — Plusieurs évangiles apocryphes, ceux de Pierre, de Thomas, etc., ainsi que quelques Pères, Grégoire de Nysse, Epiphane, etc., répandirent cette opinion. Mais Jérôme la taxe de *deliramentum apocryphorum*.

L'autre manière de voir se trouve chez les autorités suivantes : Tertullien admet évidemment des frères de Jésus dans le sens propre et complet du mot. Car il dit *de Monog.* c. 8 : « La vierge ne s'est mariée qu'après avoir mis au monde le Christ. » — Selon Jérôme (*adv. Helvid.*), de très-anciens écrivains parlaient des fils de Joseph et de Marie et avaient déjà été combattus par Justin. Ce qui prouve à quelle haute antiquité remonte cette opinion¹.

Quoi qu'il en soit de la préférence à donner à l'un ou à l'autre mentaire sur Es. XVII, 5 (*Coll. nova patr.* de Montfaucon, II, p. 422), il compte quatorze apôtres : les douze premiers..., puis Paul..., enfin Jacques, le frère du Seigneur, premier évêque de Jérusalem. Mais sur le mode de parenté de ce dernier avec le Seigneur, le passage II, 4 nous laisse dans le doute (vu la variante). La pensée d'Eusèbe sur ce sujet ne me paraît pas claire.

¹ Nous n'alléguons point ici des témoignages d'un temps aussi avancé que celui de la lettre du pseudo-Ignace à l'apôtre Jean ou celui des *Constitutions apostoliques*, VIII, 35 (voir Schaf).

de ces deux modes de parenté, la différence entre les *frères* et les *cousins* de Jésus demeure établie au point de vue de l'histoire

Voici maintenant la difficulté qu'elle soulève : Les noms des frères de Jésus, indiqués Matth. XIII, 55; Marc VI, 3, sont *Jacques*, *Jose* (d'après deux variantes. *Joseph* ou *Jean*), *Simon* et *Jude*. Or, d'après Jean XIX, 25, comp. avec Matth. XXVII, 56 et Marc XV, 40, Marie, femme de Clopas, tante de Jésus, avait deux fils, l'un nommé *Jacques* (dans Marc. Jacques le petit), l'autre *Jose*. C'étaient, par conséquent, deux cousins de Jésus. De plus Hégésippe fait de Siméon, le second évêque de Jérusalem, un *fils de Clopas*; c'était donc encore un cousin de Jésus. Enfin Luc VI, 14-16 parle d'un apôtre *Jude* (fils ou frère) de *Jacques*, lequel est donné comme fils d'*Alphée* (ou *Clopas*). Ce serait donc un quatrième cousin de Jésus, et les deux listes coïncideraient sur toute la ligne! Quatre frères et quatre cousins homonymes!... Est-ce admissible? — Mais 1^o Quant à l'apôtre Jude, l'ellipse naturelle, dans le passage de Luc, n'est pas *frère*, mais *fils* de Jacques, par conséquent d'un Jacques quelconque, à nous inconnu. Cette dénomination est uniquement destinée à distinguer cet apôtre de l'autre Jude, l'Iscaïot, dont le nom suit. Jésus a donc bien eu un frère nommé Jude, mais nullement un cousin de ce nom. 2^o Les rapports d'Hégésippe nous forcent certainement à admettre un cousin de Jésus du nom de Simon¹. 3^o Si, pour le second frère de Jésus, nous admettons la leçon *Joseph*, l'identité de nom avec celui du troisième cousin tombe d'elle-même. 4^o Quant au nom de Jacques, il se trouve indubitablement dans les deux listes. — Le résultat réel est donc celui-ci : Dans ces deux listes, l'une des *frères*, l'autre des *cousins* de Jésus, il y a deux noms communs : ceux de Jacques et de Simon. Cela suffit-il pour prouver l'identité de ces deux catégories de personnes? Aujourd'hui encore, n'arrive-t-il pas, surtout dans les campagnes, de trouver des familles apparentées où, sur plusieurs enfants, un ou deux portent certains noms communs très-usités?

Voici en échange deux raisons exégétiques positives en faveur

¹ Mais pourquoi Marie, femme de Clopas, est-elle appelée mère de Jacques et de Jose et non de Simon? C'est un fait malaisé à expliquer.

de la distinction entre les frères et les cousins de Jésus : 1^o Sans doute, en supposant la mort précoce de Clopas, on comprendrait que sa veuve et ses fils eussent été recueillis par Joseph et Marie, et ces derniers élevés avec Jésus, et on s'expliquerait ainsi leur nom de *frères de Jésus*. Mais serait-il concevable qu'en face de la mère de ces jeunes gens encore vivante (Matth. XXVII, 56 et parallèles), on se fût exprimé, comme le font nos évangiles en parlant de Marie et de ses neveux : « *Sa mère et ses frères* » (Matth. XII, 46; Marc III, 31; Luc VIII, 19) ? 2^o Le surnom *le petit* donné à Jacques, le cousin de Jésus (Marc XV, 40), devait servir à le distinguer de quelque autre membre de sa famille, portant le même nom. N'est-il pas probable que cet autre Jacques était précisément Jacques, son cousin, le frère de Jésus ?

Nous concluons donc que Jésus avait quatre frères proprement dits : Jacques, surnommé le Juste, Joseph, Simon et Jude, — et trois cousins : Simon, Jacques le petit et Jose.

Aucun de ses frères n'était apôtre ; ce qui s'accorde avec VII, 5 : « Ses frères mêmes ne croyaient pas en lui. » Convertis plus tard, après sa résurrection (1 Cor. XV, 5), ils devinrent, l'un (Jacques), le premier évêque de Jérusalem (Gal. I, 19; II, 9; Actes XV; XXI, 18 et suiv.); les autres, des missionnaires zélés (1 Cor. IX, 5). Jacques et Jude sont sans doute les auteurs de nos deux épîtres canoniques. Quant aux cousins de Jésus, un seul a été apôtre, Jacques (*le petit*); le second, Simon, a été le deuxième évêque de Jérusalem. Nous ne savons rien de Jose, le troisième.

Il n'est nullement impossible de placer dans ce premier séjour à Capernaüm quelques-uns des traits rapportés par les synoptiques aux premiers temps du ministère galiléen. En particulier la vocation des disciples, à la suite de la pêche miraculeuse, prend naturellement ici sa place. Au moment de partir pour Jérusalem, Jésus les appela à le suivre pour toujours. Il allait inaugurer son œuvre et il devait désirer d'être entouré à ce moment-là de ceux qu'il avait dessein d'y associer. — Ce v. 12 forme donc la transition de la vie privée de Jésus à son ministère public. Aussi bien que ses

disciples, c'est du sein de sa famille qu'il entre dans sa carrière messianique. Du reste ce récit est tellement sommaire que, si l'ensemble de la vie de Jésus n'était supposé connu des lecteurs, il ressemblerait à une énigme.

Nous avons à considérer dans le fait suivant :

1^o L'acte du Seigneur : v. 13-16; 2^o L'effet produit : v. 17-22.

V. 13-16. C'était à Jérusalem et dans le temple, que devait s'ouvrir le ministère du Messie. « Le Seigneur que vous cherchez, avait dit Malachie (III, 1-3), entrera *dans son temple*... il *purifiera* les fils de Lévi... » C'était dire, en même temps, qu'il s'annoncerait à Israël non par un prodige de puissance, mais par un acte de sainteté.

Le moment de cette inauguration était naturellement indiqué. La fête de Pâques rassemblait, plus qu'aucune autre, le peuple tout entier dans la ville sainte et dans les parvis du temple. C'était là *l'heure* de Jésus (v. 4). Si le peuple fût entré dans le mouvement réformateur qu'il chercha en ce moment à lui imprimer, cette entrée du Messie dans son temple serait devenue le signal de l'avènement messianique.

Le temple avait trois parvis proprements dits : celui des *prêtres*, qui renfermait l'édifice (*ναός*); plus à l'orient, celui des *hommes*, et enfin celui des *femmes*. A l'entour de ces parvis avait été ménagé un vaste espace libre, fermé de colonnades des quatre côtés, et qui s'appelait le *parvis des païens*, parce que c'était la seule partie du lieu sacré (*ιερόν*) dans laquelle il fût permis aux prosélytes d'entrer. Dans ce parvis le plus extérieur s'étaient établis, avec le consentement tacite des autorités du temple, un marché et une Bourse. On vendait là les diverses espèces d'animaux destinés aux sacrifices; on y échangeait l'argent grec ou romain, apporté de la terre étrangère, contre la monnaie

sacrée avec laquelle se payait la capitation fixée par Ex. XXX, 13 pour l'entretien du temple (l'hémisicle ou double drachme = 1 fr. 50 c.).

Jusqu'à ce jour, Jésus ne s'était pas élevé contre cet abus. Présent dans le Temple comme simple Juif, il n'avait pas à juger la conduite des autorités, encore moins à se substituer à elles. Maintenant, c'est comme Fils de celui à qui cette maison est consacrée, qu'il entre dans ce sanctuaire. Il y apporte non seulement de nouveaux droits, mais de nouveaux devoirs. Se taire en face de la profanation dont la religion est le prétexte et dont s'indignent sa conscience de Juif et son cœur de Fils, ce serait démentir dès le début sa position de Messie. La parole de Malachie que nous venons de citer, lui trace sa marche. Les v. 19-21 prouvent que Jésus se rend compte de toute la portée de cet acte; c'est un appel à la conscience d'Israël, une mise en demeure pour ses chefs. Si cet appel est entendu, à ce premier acte de purification succèdera la réforme totale de la théocratie, condition du règne messianique. Si le peuple reste sourd et indifférent, Jésus mesure d'avance les conséquences de cette conduite : c'en est fait de la théocratie. Le rejet du Messie, sa mort même sont impliqués dans ce résultat. Comp. une situation analogue dans le récit de la prédication à Nazareth, Luc IV, 23-27. Le sens messianique de cette démarche explique pourquoi Jésus n'avait rien fait précédemment de pareil et n'a point renouvelé cet acte dans les fêtes suivantes. On a souvent pensé que le pouvoir en vertu duquel Jésus avait agi en cette occasion, provenait de ce *droit des zélotes*, reconnu en Israël et dont l'acte de Phinée (Nomb. XXV; Ps. CVI, 30) était le type. C'est une erreur. Ce n'est pas en zélé théocrate, c'est en Messie, c'est en Fils qu'il agit ici : « la maison de mon Père, » dit-il lui-même v. 16.

V. 13. « Et ¹ la Pâque des Juifs était proche, et Jésus monta à Jérusalem. » — Jean dit : des Juifs, en vue de ses lecteurs païens, avec lesquels il s'identifie dans la communion chrétienne.

V. 14. « Et il trouva dans le temple ceux qui vendaient des bœufs et des brebis ² et des pigeons et les changeurs qui étaient assis. » — L'article *les* devant les termes désignant les vendeurs et changeurs, qu'omet Ostervald avec d'autres traducteurs, fait ressortir cet office comme connu : ce sont les vendeurs et changeurs habitués et en quelque sorte patentés. Les trois espèces d'animaux indiquées étaient les plus habituellement employées aux sacrifices. — Κερματιστής, changeur, de ζέρμα, pièce de monnaie.

V. 15. « Et ayant fait ³ un petit fouet de cordes, il les chassa tous du temple, aussi bien que les brebis et les bœufs : et il répandit la monnaie ⁴ des changeurs, et renversa ⁵ leurs tables. » — Ce fouet n'était pas un instrument, mais un emblème. C'était le signe de l'autorité et du jugement. S'il se fût agi d'une action à exercer physiquement, le moyen eût été disproportionné au but, et l'effet le serait encore plus à la cause. L'emploi matériel du fouet n'eut point lieu. Le simple geste suffit. — Πάντας, tous, ne comprendrait selon plusieurs (comp. Baumlein) que les deux régimes suivants liés par τε καί, « et les brebis et les bœufs » (le masc. πάντας à cause de βόας). Mais il est plus naturel de rapporter πάντας à τοὺς πωλοῦντας, les vendeurs, qui précède, et de faire des termes suivants une simple apposition : « Il les chassa tous, avec leurs brebis et leurs bœufs. »

¹ N seul lit δε au lieu de και.

² N seul lit και τα προβ. και βοας.

³ N seul lit εποησεν. και.

⁴ B L T b X Or. lisent τα κερματα, au lieu de το κέρμα.

⁵ Au lieu d'ανεστρεψεν, B X : ανετρεψεν ; N : κατεστρεψεν.

L'intention du *τε καί*, *aussi bien que*, est, dans ce cas, d'exprimer l'espèce de fracas avec lequel hommes et animaux détalèrent à son ordre et au geste qui l'accompagna. — *Il répandit*, de sa propre main. — *Κόλλυβιστής*, *changeur*, de *κόλλυβος*, *nummus minutus*.

V. 16. « *Et il dit à ceux qui vendaient les pigeons : Otez tout cela d'ici : ne faites pas de la maison de mon Père une maison de marché.* » — A l'égard des vendeurs de pigeons, Jésus se borne à la parole. Il ne peut pas chasser les pigeons, comme on chasse les bœufs ou les brebis ; et il ne veut pas renverser les cages, comme il a renversé les tables des changeurs. Il est parfaitement maître de lui. S'il eût réellement frappé les marchands de bœufs et de brebis, on ne voit pas pourquoi il eût ménagé les vendeurs de pigeons. — L'ordre « *ôtez* » s'adresse à ces derniers seuls ; les mots suivants « *ne faites pas...* » à tous les trafiquants. — Le complém. « *de mon Père* » renferme l'explication de l'acte de Jésus. C'est un fils qui venge l'honneur de la maison paternelle. Quand il était dans le temple à l'âge de douze ans, c'était déjà le même sentiment filial qui l'animait ; mais aujourd'hui il est soutenu par la conscience distincte de sa dignité de Fils et de son devoir de Messie. Alors, c'était une étincelle ; aujourd'hui c'est une flamme. Il est bien remarquable que, soit chez les synoptiques (scène du baptême), soit chez Jean le sentiment tout moral de sa relation avec Dieu prime en Jésus la conscience de son office de Messie. A ses propres yeux, il n'est pas Fils parce qu'il est Christ ; il est Christ parce qu'il est Fils (comp. mon *Comment. sur Luc I*, p. 235). Combien cet indice est opposé à l'opinion de M. Renan, qui représente Jésus comme s'exaltant par degrés et s'élevant lui-même de sa conscience messianique au sentiment de sa divinité !

La réussite de cet acte disciplinaire s'explique par la majesté de l'apparition de Jésus, par l'ascendant irrésistible que lui donnait la conscience de la force surnaturelle qu'il pourrait déployer au besoin, par le sentiment de sa souveraineté en ce lieu, tel qu'il se trahit dans ce mot « *mon Père,* » enfin par la mauvaise conscience de ceux qui étaient l'objet d'un tel jugement.

L'effet produit est décrit dans les v. 17-22. Nous rencontrons ici un fait qui se reproduira, dans le IV^e évangile, à chaque manifestation de la gloire du Seigneur : un double effet se produit selon la prédisposition morale des témoins ; les uns trouvent dans l'acte de Jésus un aliment pour leur foi ; pour les autres ce même acte devient un sujet de scandale. La sympathie ou l'antipathie morale pour le Seigneur décide de l'impression.

V. 17. « *Ses disciples se rappelèrent¹ qu'il est écrit : Le zèle de ta maison me dévorera².* » — Cette réminiscence eut lieu immédiatement ; comp. v. 22, où le fait opposé est expressément indiqué. — Le Ps. LXIX, dont le v. 10 se représente en ce moment au souvenir des disciples, n'est qu'indirectement messianique, c'est-à-dire que le sujet contemplé par le psalmiste n'est pas la personne du Messie (comp. v. 6 : « *Tu connais ma folie, et mes fautes ne te sont point cachées* »), mais le juste théocratique, souffrant pour la cause de Dieu. La plus haute réalisation de cet idéal est le Messie. — L'unanimité des Mjj. décide contre le T. R. en faveur de la leçon *καταφάγεται*. Ce verbe est un futur ; l'évangéliste le substitue au passé *κατέφαγε*, *a dévoré*, des LXX, qui est conforme au texte hébreu. Les disciples pensent non au supplice final de

¹ 8 B L T^b X Cop. Or. omettent δε après εμνησθησαν.

² Le T. R. lit *κατέφαγε*, avec plusieurs Mnn. It., au lieu de *καταφάγεται* que lisent tous les Mjj.

Jésus, qui était alors en dehors de leurs préoccupations, mais à la puissance consumante de son zèle, à cet holocauste vivant dont ils voient le commencement de leurs yeux. C'est également le sens du terme *a dévoré*, dans le psaume.

Tandis que les disciples comparent les Ecritures, et que ce souvenir affermit leur foi, les Juifs raisonnent et objectent, tout comme les habitants de Nazareth, Luc IV, 22. Au lieu de laisser l'acte de Jésus parler, comme un signe de la sainteté divine, à leur conscience, ils réclament le signe extérieur qui doit légitimer cet acte, comme si l'acte lui-même n'était pas sa propre légitimation !

V. 18. « *Les Juifs répondirent donc et lui dirent : Quel signe nous montres-tu, pour agir de la sorte ?* » — La particule *donc* renoue avec le v. 16, après l'interruption du v. 17. — L'expression « *les Juifs* » désigne spécialement ici les autorités chargées de la police du temple, avec la nuance d'hostilité qui s'attache à ce terme dans notre évangile (voir I, 19). Riggenbach (*Leben des Herrn Jesu*, p. 382) observe que « c'est bien la méthode du pharisaïsme de demander un σημεῖον, un signe extérieur, pour légitimer un acte qui se recommande de lui-même à la conscience, parce que, une fois sur cette voie, on peut chicaner sur la nature et la valeur du signe, progresser indéfiniment d'exigence en exigence, et demander enfin, après une multiplication des pains : *Quel signe fais-tu donc !* » — Ἀποκρίνεσθαι ne signifie pas plus ici qu'ailleurs *prendre la parole* (Ostervald, Rilliet, Arnaud). Ce mot renferme toujours l'idée de *réplique*; seulement la réponse s'adresse parfois à la conduite ou au sentiment de l'interlocuteur. Ici la question des Juifs est une réponse à l'acte de Jésus; Jésus venait d'adresser un appel au sentiment religieux du peuple. — L'attitude d'Israël, ainsi mis en demeure de se prononcer, décidait de tout son avenir. Sa réponse fut si-

gnificative. Le v. 19 nous montrera que Jésus en pénétra profondément le sens. — Ὅτι : « Quel signe nous fais-tu voir [pour expliquer] *que* tu fasses... » Meyer : εἰς ἐξέτιν ὅτι.

V. 19. « *Jésus répondit et leur dit : Détruisez ce temple-ci, et en trois jours je le relèverai.* » — Cette réponse de Jésus est soudaine comme un éclair. Elle jaillit d'une incommensurable profondeur; elle illumine des domaines alors complètement inexplorés pour toute autre conscience que la sienne propre. Les mots : *Détruisez ce temple*, caractérisent la conduite actuelle et future des Juifs dans sa signification intime, et la parole : *Dans trois jours je le relèverai*, dévoile toute la grandeur de la personne et de l'œuvre de Jésus. Voici la difficulté de cette mystérieuse parole : d'un côté, la liaison à ce qui précède porte à rapporter les mots : *ce temple-ci*, au temple proprement dit que Jésus venait de purifier; de l'autre, l'interprétation de l'évangéliste (v. 21) force à les appliquer, contrairement au contexte, au corps de Jésus. Plusieurs, tels que Lücke, M. Reuss, tranchent le nœud gordien en reconnaissant un conflit entre l'exégèse scientifique et l'explication de l'apôtre et en admettant un progrès de la première sur la seconde. Baur administre une sévère leçon à Lücke pour l'irrévérence envers l'exégèse apostolique, dont fait preuve cette manière de voir; il se prononce en faveur du sens donné par l'évangéliste. Cela est naturel. Cette parole étant en partie, d'après Baur, la création de ce dernier, il doit en savoir le sens mieux que qui que ce soit, mieux que Lücke lui-même.

La vérité *historique* de cette parole de Jésus est garantie : 1° Par la déclaration des faux témoins (Matth. XXVI, 61; Marc XIV, 57. 58), qui prouve que, quoique le souvenir de la circonstance dans laquelle elle avait été prononcée, se fût effacé, le mot lui-même était resté ineffaçablement

gravé dans la mémoire, non seulement des disciples, mais des Juifs. 2^o Par Act. VI, 14, où les accusateurs d'Etienne disent : « *Nous l'avons entendu dire que Jésus de Nazareth détruira ce lieu-ci et changera les coutumes que Moïse nous a données.* » Etienne n'avait pu parler ainsi que sur le fondement d'une déclaration positive de Jésus. 3^o Par l'originalité, la concision, l'obscurité même de cette parole.

La première proposition ne peut renfermer une invitation aux Juifs de détruire directement le temple, non pas même dans le sens hypothétique de de Wette : « Si vous détruisiez. » Cette supposition serait absurde ; nul Israélite n'aurait porté la main sur l'édifice sacré. Le mot *abattez* doit donc être pris dans un sens indirect : « Amener, en continuant sur le chemin que vous suivez, la destruction de la théocratie et par là celle du temple. » La première de ces destructions devait aboutir à la seconde. — Mais quel était le forfait par lequel Israël pouvait provoquer ce châtiment final ? L'interprétation moderne, « l'exégèse scientifique, » comme dit Lücke, répond : Par des profanations morales toujours croissantes, telles que celle contre laquelle venait de protester Jésus. Cette réponse est insuffisante. De simples péchés de ce genre pouvaient préparer, mais non décider cette catastrophe. L'A. T. assigne une cause plus positive à la ruine suprême d'Israël ; c'est le rejet et le meurtre du Messie. Ainsi Zacharie, ch. XI, décrit la tentative dernière de Jéhovah pour sauver le troupeau déjà destiné à la boucherie et le rejet du Berger qu'il lui envoie dans ce but, comme la cause de la catastrophe annoncée, v. 1-3. Le même prophète, XII, 10, montre Israël menant deuil à la fin des jours sur Jéhovah *qu'ils ont percé*. Et Daniel, ch. IX, dit plus nettement : « *Le Christ sera retranché...., et le peuple d'un prince qui viendra, détruira la ville et le sanctuaire.* » Matth. XXIV, 15-16 prouve que

Jésus appliquait cette prophétie aux circonstances de son temps. Le vrai moyen de détruire le temple, aux yeux de Jésus, ce sera donc de tuer le Messie. L'apparition du Messie n'était-elle pas en effet le but final de l'institution théocratique? Une fois le Messie retranché, il n'y a plus d'Israël. Le sacerdoce, le temple peuvent bien exister encore momentanément; mais tout cela n'est plus que *le cadavre sur lequel s'assemblent les aigles* du jugement divin (Matth. XXIV, 28). Pourquoi, au moment où Jésus expire, le voile du temple se déchire-t-il? C'est qu'il n'y a plus de Lieu très-saint, partant plus de Lieu saint, plus de parvis, plus de sacrifice, plus de sacerdoce; le temple, comme temple de Jéhovah, n'existe plus.

En disant : « *Détruisez ce temple-ci,* » c'était donc bien le temple proprement dit que Jésus montrait; mais il savait bien, lui, comme le fait ressortir saint Jean, que ce serait *en sa personne* même que cette destruction aurait lieu; sur *son corps* que tomberait le coup fatal, porté par la main des Juifs, qui abattrait ce sanctuaire. L'impér. λύσατε n'est donc pas simplement concessif : « S'il arrive que vous détruisiez. » Il est du même genre que cet autre impératif : « *Fais aussitôt ce que tu as à faire* » (XIII, 27). Quand le fruit de la perversité, collective ou individuelle, est mûr, il *doit* tomber. Comp. aussi le πληρώσατε, Matth. XXIII, 32.

Le sens de la seconde propos. résulte de celui de la première. Le mode de la restauration doit correspondre à celui de la destruction. Si c'est dans la personne du Messie que le temple est abattu, c'est dans sa personne aussi qu'il sera relevé. Jésus disait un jour : « *Il y a ici plus que le temple.* » (Matth. XII, 6). Son corps était la résidence vivante et vraiment sainte de Jéhovah en Israël; le sanctuaire visible n'était que l'emblème de ce temple réel. Qu'on se

rappelle le ἐσθλύνωσεν, I, 14. La pensée de Jésus peut donc se formuler ainsi : « Comme c'est par ma mort que se consummera la destruction du temple, ainsi c'est par ma résurrection que s'opérera son relèvement. » C'est en sa personne même que se jouera ce grand drame. Le Messie périt : le temple tombe. Le Messie revit : le vrai temple se dresse sur les ruines du temple symbolique. Car il n'y a pas de simple restauration dans le règne de Dieu. Tout relèvement est en même temps un progrès. — Le terme ἐγείρειν, *réveiller*, convient ici parfaitement. Car il peut s'appliquer à la fois aux deux notions de résurrection et de construction (voir Meyer). L'expression : *dans trois jours*, dont l'authenticité est tout spécialement garantie par le rapport des faux témoins (διὰ τριῶν ἡμερῶν, Matth. XXVI, 61; Marc XIV, 58), reçoit aussi par là son sens naturel; car, dans une situation historique telle que celle-ci, il n'est pas possible de n'y voir qu'une forme poétique ou proverbiale, pour dire en général : « dans un temps fort court, » comme Os. VI, 2 ou Luc XIII, 32. — On a demandé à Jésus un miracle démonstratif, comme signe de sa compétence. Nous savons par les synoptiques que Jésus a toujours repoussé de pareilles demandes qui étaient le renouvellement de la troisième tentation du désert (chez Luc). Mais il était un miracle, un seul, qu'il pouvait accorder et promettre, sans se condamner au rôle de thaumaturge, parce que ce miracle-là appartenait au plan et à l'œuvre même du salut de l'humanité : c'était sa résurrection. Aussi est-ce à ce signe qu'il en appelle également, en cas semblables, dans les synoptiques (Matth. XII, 38-40; XVI, 4). Nous surprenons ici encore l'une de ces profondes analogies qui, sous la différence des formes, fondent en un tout le tableau des synoptiques et celui de Jean. — C'est par la puissance *réparatrice* qu'il déploiera, quand le règne de Dieu sera

sur la terre descendu en quelque sorte jusqu'au plus profond de l'abîme, que Jésus prouvera la compétence *réformatrice* qu'il vient de s'attribuer à cette heure. — Cette explication répond ainsi et au sens naturel de toutes les expressions du texte et à l'interprétation de l'évangéliste et aux exigences du contexte.

Voici le sens auquel est arrivé l'exégèse moderne, en suivant, comme dit Lücke, « les lois de l'art philologique. » Elle est exposée au mieux, nous paraît-il, par Ewald (*Gesch. Christi*, p. 230) : « Toute votre religion, reposant sur ce temple, est gâtée et pervertie ; mais il est déjà là, celui qui, quand elle aura péri, comme elle le mérite, la restaurera facilement sous une forme plus glorieuse et opérera ainsi, non pas un de ces miracles communs que vous demandez, mais le plus grand des miracles. » Dans cette explication, le temple abattu, c'est le judaïsme ; le temple relevé, c'est le christianisme ; l'acte de relèvement, c'est la Pentecôte, non la résurrection. Nous ne dirons pas que ce sens soit absolument faux ; il ne l'est qu'autant qu'on le donne comme l'expression exacte de la pensée de Jésus en ce moment. Ce qui le condamne, c'est 1^o que la transformation de l'économie de la lettre en celle de l'Esprit, n'est point un *signe*, mais l'œuvre elle-même. 2^o Il faut que le fait indiqué par Jésus ait un caractère extérieur pour s'adapter à la demande qui lui a été adressée. 3^o Il est impossible d'interpréter naturellement à ce point de vue les mots : *En trois jours*. Ni Os. VI, 2, ni Luc XIII, 32, ne justifient le sens figuré qu'il faudrait leur donner dans notre passage.

On nous objecte que les Juifs n'auraient pu comprendre une réponse aussi mystérieuse. Assurément ils n'ont vu dans le temple, dont parlait Jésus, que l'édifice matériel, et se sont figuré le signe promis comme l'apparition magique d'un temple nouveau et surnaturel. Mais nous verrons

qu'avec des gens mal disposés la méthode de Jésus est de jeter des énigmes et de ne révéler la vérité qu'en la voilant; comp. l'explication de Jésus sur l'emploi de la parabole, Matth. XIII, 41-46. C'est là un secret de la plus profonde pédagogie.

On objecte encore que Jésus ne pouvait pas connaître si longtemps à l'avance sa mort et sa résurrection. Mais dans les synoptiques aussi il annonce de fort bonne heure la fin tragique de son ministère messianique. C'est dans les premiers jours de son activité en Galilée qu'il parle du moment « où *l'époux sera ôté* et où les disciples jeûneront » (Marc II, 19. 20). Et n'avait-il donc jamais lu Es. LIII, Dan. IX, Zachar. XII, etc. Or s'il prévoyait sa mort, il devait être assuré aussi de sa résurrection. Il ne pouvait admettre que l'époux fût enlevé pour toujours.

On objecte enfin que, d'après l'Écriture, ce n'est pas Jésus qui se ressuscite lui-même. Mais la réceptivité de Jésus, dans l'acte de sa résurrection, n'est pas de la passivité. Il dit lui-même X, 47. 48 : « *Je donne ma vie pour la reprendre... j'ai le pouvoir de la donner, et j'ai le pouvoir de la reprendre.* » Il saisit, comme dans tous ses miracles, la toute-puissance divine qui devient agissante en lui.

M. Renan n'a vu dans cette parole si originale et si profonde qu'une boutade : « Un jour, dit-il, sa mauvaise humeur contre le temple lui arracha un mot imprudent. » Il ajoute : « On ne sait pas bien quel sens Jésus attachait à ce mot, où ses disciples cherchèrent des allégories forcées » (*Vie de Jésus*, p. 367). Là où M. Renan voit une preuve de la mauvaise humeur de Jésus contre le temple, les témoins immédiats en trouvèrent une du zèle pour la maison de Dieu, qui dévorait leur Maître. Qui a le mieux compris Jésus ? Quant à l'explication donnée par Jean (v. 21), nous

espérons que tout lecteur sérieux y trouvera autre chose qu'une « allégorie forcée. »

Ce qui est plus difficile à expliquer, c'est l'importance capitale que Jésus attribue à la demande, en apparence assez innocente, des Juifs. Comment Jésus découvre-t-il dans cette question : « *Quel signe nous montres-tu ?* » le prélude de la catastrophe qui mettra fin à sa vie et à la théocratie ? Nous avons déjà vu II, 4 avec quelle profondeur Jésus saisissait la portée morale des paroles qui lui étaient adressées. Nous avons aussi cité Luc IV, 22 : il suffit à Jésus de cette réflexion critique des habitants de Nazareth, après qu'ils l'ont entendu prêcher : « *Celui-ci n'est-il pas le fils de Joseph ?* » pour leur annoncer son rejet non seulement de leur part (v. 23), mais de la part du peuple entier (v. 24-27). Dans une impression fugitive, l'œil de Jésus discernait le principe de la décision finale. De la parole humaine, son oreille délicate saisissait non seulement le son, mais le timbre. Encore par ce trait caractéristique, nous constatons dans le Jésus des synoptiques et dans celui de Jean un seul et même Jésus.

V. 20. « *Les Juifs dirent donc : On a mis quarante-six ans à construire ce temple, et toi, en trois jours tu le relèveras ?* » — En face de la réponse de Jésus, la sympathie des uns se recueille et médite; l'antipathie des autres tourne à la raillerie. La réponse des Juifs n'est pas exempte d'ironie. Ils tordent plus ou moins volontairement la parole de celui que déjà ils repoussent moralement. — La restauration du temple par Hérode avait commencé la 18^e année de son règne d'après Josèphe (*Antiquités* XV, 11, 1). Dans la *Guerre des Juifs*, le même historien indique par erreur la 15^e. La 1^{re} année du règne de ce prince fut celle du 1^{er} nisan 717 au 1^{er} nisan 718; la 18^e fut par conséquent l'année comprise entre les 1^{ers} nisan 734 et 735 : ce fut vers

l'automne de cette année que commença le travail (Jos. Ant. XV, 11, 1). Le temps indiqué de 46 ans pleins (ᾠκτοδομηθῆναι) nous conduit donc jusqu'à l'automne de l'an 780. Et la Pâque actuelle doit être celle de l'an 781. Comme elle n'a été séparée de celle où Jésus est mort que par celle de VI, 4, il suit de là que Jésus est mort en 783, ce qui nous paraît vraisemblable par plusieurs autres raisons. Il serait né en 750 ou 751 (Luc III, 23).

V. 21. « *Mais lui parlait du temple de son corps.* » — Par ἐκεῖνος, *ille vero*, « lui, lui seul, » Jean oppose fortement la pensée de son Maître, dont lui seul, Jésus, avait le secret, à l'interprétation des Juifs et à l'inintelligence des apôtres à ce moment-là.

V. 22. « *Lors donc qu'il fut ressuscité des morts, ses disciples se rappelèrent qu'il avait dit cela¹, et ils crurent à l'Ecriture et à la parole que Jésus avait dite.* » — Chez les cœurs dociles la lumière se fit, quoique un peu tard. Le fait expliqua la parole, comme à son tour la parole contribua à dévoiler le sens profond du fait. — On est étonné de rencontrer ici le complém. τῇ γραφῇ, à l'Ecriture : car l'Ecriture n'avait point été citée par Jésus. Mais l'évangéliste veut faire entendre que le premier point sur lequel tomba la lumière, dans le cœur des apôtres, après la résurrection, ce furent les prophéties de l'A. T. qui annonçaient cet événement (Ps. XVI; Es. LIII; Os. VI; le prophète Jonas), et que ce fut par cet intermédiaire qu'ils furent conduits à l'intelligence de la parole de Jésus qu'il vient de raconter et qui était tirée elle-même des entrailles de l'A. T. Lorsque ce livre divin se présenta accompli dans son ensemble aux regards des disciples, alors enfin ils pénétrèrent tout le sens de cette mystérieuse parole de Jésus.

¹ T. R. ajoute à tort αὐτοῖς avec K et quelques Mnn.

Ce petit trait appartient à la biographie intime de l'apôtre. Des remarques, telles que celles-ci, par lesquelles l'auteur fait ressortir la différence entre le moment où les disciples entendirent une parole de Jésus et celui où ils la comprirent (comp. IV, 32-33; VII, 39; XI, 12; XII, 16. 33; XIII, 28, etc.), impriment non seulement à celle-ci, mais à la narration tout entière le sceau de la réalité historique. Que l'on se représente, selon l'hypothèse de Baur, un pseudo-Jean imaginant au II^e siècle cette inintelligence des apôtres au sujet d'une parole qu'il aurait inventée lui-même ! La critique se heurte ici à une impossibilité morale.

Les synoptiques racontent un acte de Jésus tout semblable à celui-ci ; mais ils le placent à la fin du ministère de Jésus-Christ : Matthieu (XXI) et Luc (XIX), au jour des Rameaux ; Marc (XI, 12-15), plus exactement, au lendemain de ce jour. On pourrait penser que ces trois évangélistes, ayant omis toute la première année du ministère de Jésus, ont été conduits par là, quoique à leur insu, à déplacer le fait qui vient de nous occuper, et à le transporter au seul séjour à Jérusalem dont ils retracent le récit. C'est l'opinion de Lücke, de Wette, Ewald, etc. Keim va plus loin : il prétend que c'eût été, de la part de Jésus, le plus grossier manque de tact que d'afficher ainsi dès l'abord son messianisme et de rompre avec le vieux judaïsme. — Mais ce qui donne au fait matériel son sens et son caractère, ce sont les paroles dont Jésus l'accompagne. Or ces paroles, qui constituent l'âme du récit, sont très-différentes chez les synoptiques et chez Jean, tellement qu'il serait impossible de les réunir en un discours suivi. Dans les synoptiques, Jésus revendique, au nom d'Es. LVI, 7 (« *Ma maison sera appelée une maison de prière pour tous les peuples* »), le droit sacré des païens à la place qui, dès l'origine, leur

avait été réservée dans le temple (1 Rois VIII, 41-43). Chez Jean, il n'y a pas trace de cette intention; Jésus n'a en vue qu'Israël et ses rapports avec lui. Cette différence, ainsi que la réponse caractéristique Jean II, 19, accusent deux faits distincts. — Si, comme l'on n'en saurait douter, l'abus réprimé par Jésus était réellement établi, au moment où Jésus se présentait pour la première fois, comme Messie et comme Fils de Dieu, dans le temple, il n'était pas possible qu'il le tolérât. C'eût été du même coup se déclarer Messie et abdiquer le rôle messianique. Ainsi se justifie de soi-même le récit de Jean. Mais si, après cette tentative infructueuse, Jésus renonça, comme nous le verrons, à cette attitude royale et messianique, pour se réduire à la simple activité de prophète et ne reprendre son rôle de Roi-Messie qu'au jour des Rameaux, est-il étonnant qu'en ce jour où il renoua avec ses débuts, il ait répété l'acte par lequel il était entré dans la carrière? La première fois, il invitait le peuple à la réforme générale qu'il avait en vue. La seconde, il protestait contre l'esprit profanateur qu'il n'avait pu vaincre. Ainsi se justifient les deux récits. Ce contraste des situations s'accorde avec celui des paroles. Chez Jean, voyant son appel repoussé, il pense à sa mort qui sera le terme de ce rejet; dans les synoptiques, contemplant la déchéance d'Israël consommée, il proclame le droit des païens qui vont être bientôt substitués aux Juifs. Quant à l'objection de Keim, cet auteur oublie qu'au lieu de rompre avec le judaïsme, Jésus, en agissant de la sorte, faisait appel à ce qu'il y avait de plus profond dans la conscience de tout vrai théocrate, le respect du temple. Et ce n'est pas sans raison que Beyschlag a appelé cette démarche de Jésus « l'acte juif le plus profondément conservateur. » (C'était, dit Bäumléin, un symbole, semblable à un si grand nombre d'anciens actes prophéti-

ques, de la purification complète que Jésus se proposait d'opérer. »

II. — *Jésus à Jérusalem : II, 23-III, 21.*

Jésus, n'ayant pas été accueilli dans le temple, ne force point les choses. L'emploi de la violence, fût-ce même par les moyens divins, l'eût mené à la carrière non d'un Messie, mais d'un Mahomet. En présence de la froide réserve qu'il rencontre, il fait retraite; et ce mouvement rétrograde caractérise pour un temps la marche de son œuvre. Le palais vient de se fermer pour lui; la capitale lui reste ouverte. C'est là qu'il agit, mais non plus dans la plénitude de cette souveraineté messianique avec laquelle il s'était présenté dans le temple. Il se borne à l'enseignement et aux miracles, les moyens prophétiques. Telle est l'admirable élasticité de l'œuvre divine au milieu du monde: elle n'avance qu'autant que la foi le lui permet et l'y invite; elle cède à la résistance et se retire jusque dans son dernier retranchement; arrivée là, elle reprend tout à coup l'offensive, et engageant la lutte suprême succombe extérieurement, pour vaincre moralement.

Les v. 23-25 sont un préambule. C'est le tableau général de l'activité du Seigneur à Jérusalem, à la suite de sa tentative dans le temple. Le morceau suivant, III, 1-21, donnera un échantillon remarquable de l'enseignement de Jésus et de son témoignage messianique, dans ces premiers temps, auprès de ceux qu'il trouvait disposés à la foi.

V. 23. « *Comme il était à Jérusalem, à la Pâque, à la fête, un grand nombre crurent en son nom, voyant les miracles qu'il faisait.* » — La première proposition du v. renferme trois déterminations. L'une est celle du lieu: à Jérusalem.

salem, en opposition au temple (v. 14). La seconde est celle du *temps* : à la *Pâque*; pendant la semaine de Pâques, en opposition aux jours qui précédaient la fête proprement dite. Les pèlerins montaient à Jérusalem avant la fête pour se purifier (XI, 55), et le 13 nisan, veille de la fête, on complétait cette purification en ôtant le levain de toutes les maisons. Ce jour où chaque Israélite purifiait sa demeure, peut bien avoir été celui où Jésus purifia celle de son Père. La troisième détermination est celle du *mode* : à la *fête*. Par là Jean veut faire voir que Jésus donna à sa manifestation messianique la plus grande publicité possible. Il choisit pour cela, non un moment où Jérusalem était réduite à ses propres habitants, mais l'époque où cette ville était le théâtre du rassemblement du peuple entier. L'expression πολλοί, *un grand nombre*, se rattache donc directement à cette troisième détermination. Ces nombreux croyants étaient sans doute pour la plupart des non-Ju-déens, particulièrement des Galiléens (IV, 45). Il y a un douloureux contraste entre ce pronom (πολλοί), qui ne désigne que des individus, et la nation en masse (*les Juifs*, v. 18), qui vient de repousser l'appel de son roi. Cette opposition rappelle celle des οἱ Ἰδαί et des ὅσοι I, 11. 12. Mais ce qui était plus douloureux encore pour Jésus, c'est que cette foi elle-même, chez plusieurs, n'était pas réellement de la foi; elle n'avait pour objet que son titre (« *crurent en son nom* ») de Christ. Ce titre n'était pour ces gens-là qu'une étiquette, une dénomination extérieure. On le voit bien par le fondement unique sur lequel reposait leur foi : les miracles. — Il y a un rapport étroit entre les mots « *crurent* » et « *voyant.* » La relation entre cet aor. et ce partic. présent caractérise la foi de ces gens comme n'ayant guère plus duré que la vue elle-même. C'est qu'elle n'avait rien d'intime, de moral; elle résultait uniquement de l'im-

pression d'étonnement produite sur eux par ces prodiges. Les *signes* peuvent bien fortifier et développer la vraie foi, là où elle est déjà formée, en lui dévoilant complètement la richesse de son objet (II, 11). Ils peuvent même parfois provoquer la foi ; mais non la produire. La foi est un acte moral qui s'attache à l'être moral en Jésus. — Les derniers mots : *qu'il faisait*, dépeignent bien la nature de cette foi : c'était l'opération matérielle qui frappait ces gens. — Ces miracles furent sans doute nombreux (comp. IV, 45). Jean n'en raconte pas un seul ; tant son but différerait de celui des synoptiques. Il se proposait ici de caractériser la situation, non de donner le détail des faits.

V. 24 et 25. « *Mais Jésus, lui, ne se confiait pas en eux, parce qu'il les connaissait tous, 25 et parce qu'il n'avait pas besoin qu'on lui rendît témoignage de l'homme : car il connaissait par lui-même ce qui était dans l'homme.* » — Jésus n'est pas plus ébloui par ce succès apparent qu'il n'a été découragé par le revers qu'il a essuyé dans le temple. Il discerne la nature insuffisante de cette foi. Il y a une sorte de jeu de mots dans la relation entre le *ἐπίστευεν*, *il se confiait*, et le *ἐπίστευσαν*, *ils crurent*, v. 23. Tandis qu'eux ne considéraient que l'extérieur, les miracles, lui (*αὐτὸς δὲ*) ne s'arrêtait pas aux apparences. Il n'avait pas *foi à leur foi*. Il n'y reconnaissait pas une vraie œuvre de Dieu. En conséquence il ne les traitait pas non plus comme croyants. Comment se manifestait cette attitude de défiance ? Il est difficile de le préciser. Probablement il s'agit plutôt, dans la pensée de Jean, d'une certaine réserve de nature purement morale, que d'actes extérieurs positifs tels que la réticence sur sa doctrine ou la solitude dans laquelle il se serait renfermé. Luthardt : « Comme eux-mêmes ne se donnaient pas moralement à lui, il ne se donnait pas moralement à eux. » C'est un observateur profondément initié

aux impressions de Jésus que celui qui a saisi et fait ressortir dans sa conduite ce trait délicat. S'il était lui-même l'un des disciples dont l'appel est raconté au ch. I, il devait bien sentir en effet la différence entre la conduite de Jésus envers ces gens, et la manière dont il se comportait envers lui et ses condisciples. — Rien dans le texte n'oblige à identifier cette connaissance supérieure de Jésus avec la toute-science divine; l'évangéliste se mettrait par là en contradiction avec lui-même et avec les synoptiques. Comp. p. 118. Il connaissait par expérience ce regard limpide et pénétrant (ἐμβλέπειν) qui lisait dans le fond des cœurs comme dans un livre ouvert. Cette science supérieure de Jésus est le plus haut degré du don du *discernement des esprits* (1 Cor. XII, 10; 1 Jean IV, 1).

La proposition : *et parce que...*, etc., généralise la donnée du v. 24. Elle signifie que, *dans aucun cas*, Jésus n'avait besoin de recourir à des informations, pour savoir ce qu'il avait à penser de tel ou tel homme. Cette faculté de discernement était inhérente à sa personne (*car lui-même*) et par conséquent permanente (imparf. *connaissait*). — ἵνα, *afin que*, n'est pas plus ici qu'ailleurs la simple périphrase de l'infinitif. L'idée de but, qui demeure toujours attachée à ce mot, s'explique par la tendance, inhérente au besoin de savoir, de se satisfaire. — L'art. τῷ, devant ἀνθρώπου, « l'homme, » peut s'expliquer, soit dans le sens générique : *l'homme* en général, soit, ce qui est peut-être plus juste, dans le sens tout à fait individuel : l'homme avec lequel il avait affaire dans chaque cas donné (Meyer). Même dans cette dernière explication le sens générique pourrait être appliqué au ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, *dans l'homme*, qui termine le verset. Le *car* signifierait qu'il connaissait ainsi chaque représentant du type, *parce qu'il* connaissait à fond le type lui-même. Cependant il est plus simple de

donner à cette expression : *dans l'homme*, le même sens individuel que dans la proposition précédente, et d'expliquer le *car* par le mot : *lui-même*. Il n'avait pas besoin..., *car par lui-même* il connaissait...

Sur le fond de cette situation générale se détache, comme tableau particulier, la scène de l'entretien avec Nicodème. Ce trait est-il cité comme un *exemple* de cette foi juive qui n'est qu'incrédulité, II, 23 (comp. v. 2), ainsi que le pense Baur, ou au contraire comme une *exception* à l'attitude pleine de réserve prise par Jésus et décrite v. 24. 25 (Ewald)? L'opinion de Baur se heurte au fait que Nicodème est plus tard devenu croyant (ch. VII et XIX), de sorte que l'exemple aurait été fort mal choisi. D'autre part, le texte n'indique pas non plus que le fait suivant soit raconté comme déviation de la ligne de conduite tracée II, 24; et le v. 2 fait même rentrer Nicodème dans la classe des personnes décrites v. 23-25. Ne voir dans ce récit, avec Lücke, qu'un exemple du savoir surnaturel de Jésus, ne répond point à la grandeur de l'entretien qui va suivre.

Si l'auteur a inséré ici ce récit, c'est bien plutôt parce qu'il y a vu l'exemple le plus mémorable de *la révélation du Seigneur* sur sa personne et sur son œuvre dans la situation indiquée. Le rôle de cet entretien dans notre évangile peut être comparé à celui du sermon sur la montagne dans l'évangile de Matthieu : ces deux morceaux ont un caractère inaugural. — Quant à Nicodème, il est tout ensemble un exemple et une exception : un exemple, puisque les miracles ont été l'occasion de sa foi ; une exception, puisque la manière dont Jésus le traite, prouve qu'il ne désespère point du développement normal de cette foi. La foi caractérisée v. 23-25, comme l'observe Luthardt, n'est pas sans doute la foi réelle ; mais elle n'est pas non plus l'incrédulité. De ce point il peut y avoir rechute ou progrès.

— Comment l'évangéliste a-t-il eu connaissance de cet entretien? Jésus ou Nicodème peuvent le lui avoir raconté. La première alternative, vers laquelle incline Meyer, a quelque chose d'improbable. Dans la seconde, on se demande si Nicodème comprenait assez pour si bien retenir. Jean lui-même n'aurait-il point assisté à l'entrevue? Le v. 41 pourrait renfermer un indice de la présence de quelque autre personnage appartenant au bord de Jésus.

Mais cette question est subordonnée à une autre : Peut-on se fier au compte-rendu suivant, soit pour l'ensemble, soit pour les détails? Cet entretien, tel que nous l'avons sous les yeux, n'est-il point une libre composition dans laquelle l'auteur a réuni divers éléments de l'enseignement ordinaire de son Maître ou même mis dans la bouche de celui-ci sa propre conception de l'Évangile? Ne peut-on pas penser du moins que la subjectivité de l'auteur a, sans qu'il s'en doutât lui-même, influencé plus ou moins cet exposé, surtout vers la fin de l'entretien? C'est ce que nous devons examiner. Pour cela, voici quelle sera notre pierre de touche : Si l'application directe, naturelle, des paroles de Jésus à Nicodème *le pharisien* se maintient jusqu'au bout, nous reconnaitrons à ce signe leur authenticité. Si, au contraire, le discours se perd, en avançant, dans de vagues généralités sans à propos dans la situation donnée, nous trouverons dans ce fait l'indice d'une composition plus ou moins artificielle.

V. 1. « *Il y avait un homme d'entre les pharisiens, dont le nom était Nicodème, l'un des chefs des Juifs.* » — Le nom de Nicodème, quoique d'origine grecque, n'était pas inusité chez les Juifs. Le Talmud fait mention à plusieurs reprises d'un personnage de ce nom (*Nakedimon*), appelé aussi *Bounaï*, compté au nombre des disciples de Jésus. Mais il doit avoir assisté à la ruine de Jérusalem; et cette

circonstance, rapprochée du grand âge de Nicodème, au temps de Jésus, rend peu probable l'identité de ce dernier avec ce personnage. — Le mot ἄνθρωπος, *un homme*, fait allusion, ainsi que l'a observé Stier, à II, 25. Autrement, Jean aurait dit simplement τις. Jean rappelle par là que Nicodème était un exemplaire de ce genre humain que Jésus connaissait si bien. — L'esprit du particularisme national le plus étroit et le plus exalté avait trouvé son organe dans le parti pharisien. Au point de vue de cette secte, tout Juif possédant les vertus et les qualités légales était apte à entrer de droit dans le royaume messianique. Le Messie lui-même n'était qu'un Juif plus parfait et plus puissant que tous les autres. Elevé par ses miracles au faite de la gloire, il anéantirait les puissances païennes et placerait Israël à la tête de l'humanité. Tel était, dans ses principaux traits, le programme messianique qu'avait extrait des prophéties l'imagination des docteurs pharisiens. — Ἀρχων, *chef*, désigne sans doute l'un des membres du Sanhédrin (VII, 50).

V. 2. « *Il vint vers lui¹ de nuit et lui dit : Maître, nous savons que tu es un docteur venu de Dieu ; car personne ne peut faire ces miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui.* » — Quel est le but de cette visite ? La parole de Nicodème n'est qu'un préambule, et il serait inutile d'y chercher l'indication du but de sa démarche. On a supposé (Koppe) qu'il venait espionner le Seigneur. Mais Jésus le traite comme une âme honnête, et Nicodème se montre sincère dans tout le cours de l'entretien. Il est probable qu'ayant discerné en Jésus un être extraordinaire et entendu le rapport qu'avaient fait au Sanhédrin les membres de la députation envoyée à Jean-Baptiste, il se demandait

¹ 6 byz. Syr^{sch} lisent προς τον Ιησουν, au lieu de προς αυτον (correction en vue de la lecture publique).

si Jésus ne serait pas réellement le Messie. Ce point était pour lui d'une telle importance qu'il se sentait pressé de l'éclaircir. Il désirait sans doute aussi, cette première question une fois résolue, sonder Jésus sur la marche de son œuvre et sur la révolution imminente qu'annonçait sa venue. Le plur. *οἶδμεν*, *nous savons*, prouve qu'il ne faisait pas cette démarche uniquement en son propre nom, mais qu'il avait derrière lui un certain nombre de membres du Sanhédrin qui partageaient les mêmes préoccupations. — Il vient *de nuit*. Cette circonstance, relevée expressément XIX, 39 et peut-être aussi VII, 50, doit être attribuée à la crainte de se compromettre vis-à-vis de ses collègues non croyants. Peut-être aussi craignait-il, par une démarche faite au grand jour, de donner plus d'autorité au jeune docteur qu'il n'en possédait déjà. — Nicodème lui donne le titre de *ῥαββί*, *maître*; c'est beaucoup de sa part; car Jésus n'avait point passé par les divers degrés d'études rabbiniques qui donnaient droit à ce titre. VII, 15 : « *Les Juifs s'étonnaient, disant : Comment celui-ci connaîtrait-il les Ecritures, n'étant point un homme qui ait étudié?* » C'est précisément cette marche exceptionnelle du développement de Jésus que Nicodème caractérise en disant : *un docteur venu de Dieu*. — Ἀπὸ Θεοῦ, *de Dieu*, est placé en tête comme idée principale, opposée à celle d'un doctorat régulier. Même opposition VII, 16 dans la bouche de Jésus lui-même. Cette détermination : *de Dieu*, ne dépend ni du verbe : *venu*, ni du mot : *docteur*, isolément, mais de la locution complexe : *venu comme docteur*. L'argumentation est conforme aux précédents théocratiques (Ex. IV). Les miracles prouvent l'assistance divine, et celle-ci, la mission divine. Mais cette démonstration en forme, destinée à prouver à Jésus une vérité dont il ne doute point, est un peu pédante et devait choquer l'oreille

de celui à qui elle était adressée. Aussi Jésus coupe-t-il court au discours ainsi commencé :

V. 3. « *Jésus répondit et lui dit : En vérité, en vérité, je te dis que, si quelqu'un ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu.* » — Le rapport de cette réponse à la parole de Nicodème a été diversement saisi, précisément parce que celui-ci n'a pu achever d'exprimer sa pensée. Meyer suppose que Nicodème avait l'intention de demander à Jésus, comme le jeune homme riche, ce qu'il devait faire pour entrer dans le royaume du Messie, et que Jésus, devinant sa pensée, lui a répondu : « Toute œuvre particulière serait insuffisante; il faut une régénération radicale. » Mais Nicodème, le pharisien, aurait-il conçu un doute sur sa participation au royaume divin? Il parle d'ailleurs au nom de plusieurs. B.-Crusius pense que Jésus, rectifiant ce titre de docteur, que lui donne son interlocuteur, veut dire : « Je ne viens point seulement pour enseigner, mais régénérer. » Mais dans ce qui suit, l'œuvre de la régénération est attribuée non à Jésus, mais à l'Esprit. Lücke, d'après Lightfoot, pense que la régénération est opposée aux miracles extérieurs (II, 23) : « Le règne de Dieu n'est pas dans ces miracles que j'opère; c'est un état de choses dans lequel on n'entre que par la régénération. » C'est ingénieux, mais peu naturel. D'après Luthardt, Nicodème envisageait l'enseignement et les miracles de Jésus comme l'aurore du règne messianique. Et Jésus lui répondrait en lui rappelant la nature intérieure de ce royaume et la condition spirituelle nécessaire pour y entrer. En effet, aux yeux de Nicodème et de ses collègues, le royaume de Dieu n'était que la vie terrestre glorifiée, et son apparition qu'une affaire extérieure et politique. On croyait déjà voir dans les miracles de Jésus le signal de la grande crise. Il allait dissiper les légions, foudroyer le Capitole! Dès

cette première parole de Nicodème, tout le programme pharisaïque du royaume de Dieu se déroule aux regards de Jésus, et il y oppose de front sa conception. Nous possédons dans Luc XVII, 20. 21 un parallèle qui offre le meilleur commentaire de notre passage. « *Quand vient le royaume de Dieu?* » demandent à Jésus des pharisiens. « *Le royaume de Dieu ne vient point de manière à être observé*, répond Jésus; *il est au-dedans de vous.* » On pourrait croire vraiment que la tradition synoptique n'a fait que généraliser dans ces paroles ce commencement de l'entretien qui nous occupe. Nicodème venait évidemment demander à Jésus : Es-tu le Messie, et le royaume de Dieu est-il proche, comme tes miracles semblent l'indiquer? Jésus lui répond : Ce royaume ne consiste pas dans une rénovation sociale et que l'on voit venir (μετὰ παρατηρήσεως); c'est un état spirituel où chacun n'entre que par une transformation intérieure. — Le doute que suppose chez l'auditeur la formule *amen*, *amen* (voir I, 52), est ici celui qui provient des préjugés pharisaïques de Nicodème. « Le Juif pieux, le pharisien honoré, l'archonte puissant, Nicodème tout entier s'écroule, dit Hengstenberg, au choc de ce : *en vérité.* » — L'expression solennelle : *je te dis*, ou « je te déclare, » fait allusion à cette dignité de docteur divin que vient de lui reconnaître Nicodème. — Par la formule tout à fait générale : *si quelqu'un*, Jésus évite ce que l'application directe à ce vieillard aurait eu de dur. — Ἀνωθεν signifie-t-il, comme dans les autres passages où Jean l'emploie (v. 34 ; XIX, 11. 23) : *d'en-haut*, c'est-à-dire ici : du ciel, de Dieu? Comp. I, 13 ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι. Ces parallèles ont déterminé un grand nombre d'interprètes (Origène, Erasme, Lücke, de Wette, Meyer, Baumlein, etc...) à adopter ce sens. Mais comment s'expliquer la réponse de Nicodème, et en particulier l'expression « *naître de nouveau*, » par la-

quelle il cherche à reproduire le sens de ce mot, au v. 4? D'ailleurs, si ἄνωθεν avait ce sens, c'est évidemment sur ce mot que porterait l'accent, puisque Jésus aurait en vue l'antithèse entre la naissance terrestre et la naissance d'en-haut. Et dans ce cas cet adverbe devrait précéder le verbe.

Placé comme il l'est après γεννήθη, il ne fait que renforcer l'idée de naissance, ce qui convient bien au sens : *de nouveau*. Ce sens se déduit facilement, quoi qu'en dise Meyer, de la signification étymologique : d'en-haut. En effet d'en haut peut signifier : depuis l'origine du fait. Nous possédons quatre exemples frappants de ce sens d'ἄνωθεν. Josèphe dit (*Antiq.* I, 18, 3) : φιλίζων ἄνωθεν ποιεῖται (il se lie tout à nouveau, ou comme pour la première fois, d'amitié avec lui). Tholuck cite, d'après Wetstein, un passage dont l'analogie est plus remarquable encore. Artémidore (*Oneirocriticon* I, 14), dit d'un père qui rêverait que sa femme met au monde un enfant exactement semblable à lui : « qu'il lui semblerait ἄνωθεν γεννᾶσθαι, » c'est-à-dire évidemment, quoi qu'en dise Meyer, naître *de nouveau* lui-même. Gal. IV, 9, le ἄνωθεν, auquel est ajouté πάλιν, est pris dans le même sens. L'esclavage dans lequel se replongent les Galates est désigné par πάλιν comme le *second* (numériquement), par ἄνωθεν comme la reproduction morale du premier. Dans les *Acta Pauli* (d'après Orig.) Jésus dit à Pierre, qui veut échapper au martyre, qu'il va se faire crucifier de nouveau (à sa place) et il s'exprime ainsi : ἄνωθεν μελλω σταυρωθῆναι (Hilgenfeld, *N. T. ext. Canonem rec.* IV, 72).

Tout ce que Jésus veut donc dire pour le moment, c'est qu'un *nouveau commencement* de vie doit être posé en dehors même de l'existence naturelle. Il dira plus tard (v. 5) à quelle condition (*l'eau*) et par quel agent (*l'Esprit*) ce nouveau commencement peut se réaliser. — ἰδεῖν, voir, est en rapport avec *renaître*. Une nouvelle vue suppose une

nouvelle vie. La vue est ici le symbole de la jouissance, comme VIII, 51 celui de la souffrance. Dans l'ancienne alliance, le royaume de Dieu se trouvait réalisé sous une forme politique. De cette enveloppe temporaire, Jésus a dégagé le principe qui est à la base de cet état de choses, la sainteté, et montré ce principe spirituel réalisé d'abord dans l'individu, puis opérant le renouvellement de la société humaine et enfin de la nature elle-même. Car il est absolument faux d'exclure, comme le fait M. Reuss (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 555 et suiv.), ces conséquences sociales et finales de la notion du royaume de Dieu dans notre évangile. Les espérances eschatologiques attachées à ce terme dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament se retrouvent en plein V, 28. 29; VI, 39. 40. 44. 54. — Meyer fait observer que le terme de *royaume de Dieu* ne reparaît nulle part ailleurs chez Jean et trouve avec raison dans ce fait une preuve du caractère historique de notre récit. Il est d'ailleurs évident que cette notion du royaume de Dieu devait être le point de départ naturel d'un entretien confidentiel entre un pharisien et le Messie.

Si, comme le pense M. Renan, Jésus n'avait été qu'un jeune enthousiaste, préoccupé de la mission qu'il s'était donnée à lui-même, n'eût-il pas été enivré par la perspective de voir se ranger au nombre de ses adhérents un homme aussi considérable, ainsi que les collègues au nom desquels il parlait, et peut-on croire que ce sentiment ne l'eût pas entraîné à un tout autre langage? Le sentiment assuré de la divinité et de la sainteté de sa mission pouvait seul en ce moment le préserver d'un faux pas.

V. 4. « Nicodème lui dit : Comment un homme peut-il naître quand il est vieux? Il ne peut pourtant pas rentrer dans le sein de sa mère et naître une seconde fois? » — Cette réponse est aux yeux de plusieurs critiques modernes

un chef-d'œuvre d'in vraisemblance. M. Reuss pense que « tous les essais qu'on a faits pour sauver le bon sens de Nicodème, échouent contre l'absurdité patente de cette objection. » Aux yeux de Strauss, c'est ici une preuve du caractère fictif du récit. Schleiermacher propose d'expliquer : « Il est impossible, à mon âge, de recommencer une nouvelle vie *morale*. » Tholuck, Baumlein, Hengstenberg, à peu près de même : « Ce que tu me demandes est aussi impossible que de ce que.... » Ces explications altèrent évidemment le sens du texte. Meyer pense que l'embarras où la parole de Jésus plonge Nicodème, lui fait dire quelque chose d'absurde. Lange trouve plutôt une certaine irritation dans sa réponse ; il engagerait une discussion rabbinique pour montrer à Jésus l'exagération de ses exigences. Ces deux suppositions sont peu vraisemblables. Jésus parlerait-il comme il le fait dans la suite, à un homme aussi borné ou aussi susceptible ? Lücke explique : « Tu ne peux pourtant pas vouloir dire que... ? » Cette explication est philologiquement exacte ; elle rend fidèlement le sens de la négation *μή* (comp. notre traduction). Et c'est aussi la seule qui nous paraisse exégétiquement admissible. Nicodème se représentait le royaume de Dieu comme l'existence terrestre glorifiée. Si donc il fallait une nouvelle naissance pour y entrer, cette naissance ne pouvait être que de la même nature que la première ; ce qui, aux yeux de Nicodème lui-même, était absurde. Il me paraît même que l'image dont se sert Nicodème pour exprimer cette impossibilité, n'est pas entièrement exempte d'ironie. C'est que, comme le dit Luthardt, il ne comprend pas qu'un nouveau commencement de vie morale doit être posé au sein de l'existence naturelle. — Les mots : *lorsqu'il est vieux*, prouvent que Nicodème s'est sagement appliqué le *quelqu'un* du v. 3. Ce mot avait été accompagné sans doute d'un de ces regards

du Seigneur plus pénétrants qu'une épée à deux tranchants. — Le δεύτερον, *une seconde fois*, ne reproduit pas entièrement la notion du ἀνωθεν, *dès l'origine, à nouveau*, du v. 3. Nicodème ne comprend pas la différence entre un *second* commencement et un commencement *différent*. Et c'est ce qui produit précisément l'embarras qu'il éprouve en face de la parole du Seigneur. Aussi l'explication que Jésus lui donne dans le verset suivant, porte-t-elle sur la nature différente de cette naissance nouvelle qu'il exige :

V. 5. « Jésus répondit : En vérité, en vérité, je te dis que si quelqu'un ne naît d'eau et d'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu¹. » — Les mots d'eau et d'Esprit, substitués à ἀνωθεν (*d'en-haut ou de nouveau*) sont destinés à résoudre la question qui embarrasse Nicodème. Ils indiquent les facteurs de cette naissance d'un ordre supérieur que Jésus réclame. — L'eau convient certainement mieux à la notion d'une naissance nouvelle qu'à celle d'une naissance céleste. — Le spiritualisme exagéré a toujours été embarrassé de ce premier terme, l'eau, et a cherché à l'identifier avec le second. Calvin lui-même entend par l'eau le Saint-Esprit qui serait l'eau purifiante dans le sens spirituel (*aque spiritales*). Cette explication est grammaticalement inadmissible. Calvin s'appuie sur l'expression « baptême d'Esprit et de feu. » Mais cette locution ne prêtait à aucune équivoque. Il en était tout autrement de l'expression « eau, » dans le milieu où parlait Jésus et dans le contexte de notre évangile. Le baptême de Jean-Baptiste produisait en ce moment même une sensation trop profonde en Israël pour que la première pensée de Nicodème, à l'ouïe du mot *naissance d'eau*, ne

¹ N lit ἵδεν την βασιλειαν των ουρανων, leçon qu'admet Tischendorf (8^e édition).

se portât pas sur cette cérémonie qui se célébrait alors sous la forme d'une immersion totale ou partielle et figurait ainsi une mort et une renaissance. Jésus lui-même, au moment où il s'exprimait ainsi, sortait en quelque sorte de l'eau du baptême; et c'était en accomplissant ce rite qu'il avait été baptisé d'Esprit. Comment, en de telles circonstances, ces mots : *naître d'eau et d'Esprit*, eussent-ils pu désigner autre chose que le baptême? Ainsi s'explique aussi la forme négative et presque menaçante : *si quelqu'un ne...* Nicodème était pharisien, et les pharisiens avaient refusé de se soumettre au baptême de Jean. Il est dit expressément Luc VII, 30 : « *Mais les pharisiens et les docteurs de la loi, ne s'étant pas fait baptiser par lui (Jean), ont anéanti le dessein de Dieu à leur égard.* » Nicodème devait apprendre que l'acceptation de l'œuvre de Jean était la condition normale de la foi à celle de Jésus. Ce mot était donc pour lui une invitation énergique à rompre avec la ligne de conduite adoptée par son parti.

Mais quelle est la relation entre le fait purement spirituel de la nouvelle naissance et le baptême d'eau? Lücke a fait ressortir avec force dans le baptême l'élément de la repentance (*μετάνοια*), et il a pensé que l'eau n'était que le *symbole* de cette disposition morale, comme si Jésus voulait dire : d'abord, de la part de l'homme, la repentance, dont le baptême est l'emblème; après cela, de la part de Dieu, le don de l'Esprit. Mais l'Esprit est un facteur objectif; et il doit en être de même de l'eau; car ces deux termes sont parallèles et dépendent, comme un régime unique, de la même préposition. L'eau a une valeur objective; car elle est la promesse visible du pardon. Comme le dit Strauss : « Si de la part de l'homme, le baptême est la déclaration de la renonciation au péché, il est de la part de Dieu la déclaration du pardon des péchés. » Pierre dit le jour de la Pen-

teôte Act. II, 38 : « Que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ *pour le pardon des péchés* : et vous recevrez le don du Saint-Esprit. » Le pardon est ici présenté comme le résultat immédiat du baptême, et le don de l'Esprit comme la conséquence de ce pardon : « Et, une fois pardonnés, vous recevrez... » Remarquons que Pierre dit : le pardon *des péchés*, et non *de ses péchés*, tant c'est l'idée du baptême en soi, et non pas seulement son efficacité individuelle, qu'il veut caractériser. C'était déjà là le sens des lustrations symboliques de l'Ancien Testament dont la cérémonie du baptême est le couronnement. Ps. LI, 4. 9 : « *Lave-moi de mon iniquité... Purifie-moi de mon péché avec l'hysope; lave-moi, et je serai plus blanc que la neige.* » Ez. XXXVI, 25 : « *Je répandrai sur vous des eaux pures, et vous serez nettoyés.* » Zach. XIII, 1 : « *En ce temps il y aura une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem, pour le péché et pour la souillure.* » Cette vertu, l'eau ne la possédait pas par elle-même; elle ne lui appartenait que comme emblème du sang expiatoire, seul moyen efficace de pardon. Aussi Jean, dans un passage fameux (1 Jean V, 6), met-il en rapport l'eau, le sang et l'Esprit, comme coopérant au salut; et cela sans doute dans ce sens que l'eau est le symbole du sang qui réconcilie et le gage de l'Esprit qui régénère (voir plus haut la parole de saint Pierre). Accepter le baptême d'eau, c'est devenir participant du pardon messianique. Après que la condamnation est ainsi enlevée, le baptisé se trouve replacé devant Dieu dans la position normale, celle d'un homme qui n'aurait pas péché; et il est apte à recevoir le don de l'Esprit. Le baptême de Jean ne diffère point, à cet égard, du baptême chrétien. Seulement le premier avait en vue le sang qui devait être versé; le second repose sur le sacrifice accompli. Mais le pardon que figure le bap-

tème d'eau n'est que la condition négative, *sine qua non*, de la nouvelle naissance. Le principe positif de ce fait intérieur est l'Esprit, que Dieu accorde à l'âme lavée de son péché. Aussi réellement donc le salut comprend ces deux faits : pardon et régénération, aussi réellement Jésus a résumé dans ces deux mots : *eau* et *Esprit*, le salut tout entier, par conséquent l'entrée dans le royaume de Dieu.

Dans les versets suivants, il n'est plus fait mention de l'eau, précisément parce qu'elle n'a, dans le fait de la nouvelle naissance, qu'une vertu négative; elle ôte l'obstacle. La vertu créatrice appartient à l'Esprit. — Meyer fait remarquer l'absence de l'article devant les deux substantifs. C'est l'espèce de facteurs agissants, que Jésus veut faire ressortir, et non l'opération de ces facteurs dans un cas déterminé. — Jésus substitue l'expression εἰσελθεῖν, *entrer*, au terme ἰδεῖν, *voir*, du v. 3. Cette forme nouvelle : *entrer dans*, est en rapport avec l'image : *naître de*. Les deux éléments indiqués sont le double milieu dans lequel l'âme doit être plongée, pour en ressortir comme membre du royaume. Les prépos. ἐξ et εἰς sont corrélatives. — La leçon du *Sinaïticus* : « royaume des cieux, » se trouvait également chez les docètes du II^e s., d'après Hippolyte; elle se trouve dans un fragment récemment découvert d'Irénée, dans les *Constitutions apostoliques* et dans Origène (*traduct.*). Ces autorités ne sont pas suffisantes, sans doute, pour nous autoriser à la substituer à la leçon reçue, comme le fait Tischendorf. Mais elles font évanouir l'objection tirée de cette forme contre la réalité de la citation de notre passage chez Justin, *Apol.* I, 61. (Voir *Introd.* I, p. 259). La variante doit être extrêmement ancienne.

En parlant ainsi à Nicodème, qui eût si facilement pu s'approprier le pardon sous la forme du baptême, Jésus ne pensait point à asservir en général et dans tous les cas la

liberté divine au signe matériel. L'exemple du brigand sur la croix prouve que le pardon peut être accordé sans le baptême d'eau. Et, quant à l'Esprit régénérateur, *il souffle où il veut*. Son champ d'activité n'est limité que par celui du pardon lui-même, lequel peut être accordé indépendamment de tout signe visible. Par les deux sentences suivantes Jésus démontre la *nécessité* (v. 6^a) et la *possibilité* (6^b) de la nouvelle naissance.

V. 6. « *Ce qui est né de la chair, est chair, et ce qui est né de l'Esprit, est esprit.* » — L'argumentation repose sur cette prémisse sous-entendue : Le royaume de Dieu est de nature spirituelle, comme Dieu lui-même. Il suit de là, d'un côté, qu'il ne peut être possédé et goûté par l'homme dans son état charnel ; de l'autre, qu'il le sera infailliblement par chaque homme transformé en être spirituel. — Sur le sens du mot *chair*, voir p. 71-72. Pris en lui-même, ce mot n'implique pas la notion de péché. Mais quand il s'applique, comme ici, à la personne humaine tout entière, il la caractérise comme dominée par la sensibilité naturelle pour le plaisir et pour la douleur, et par conséquent comme incapable de se soumettre à la loi de Dieu (Rom. VIII, 7). L'expression : *ce qui est né de la chair*, désigne donc l'humanité déchue. Elle implique que l'état charnel se transmet de génération en génération, de telle sorte qu'il n'est possible à aucun homme naturel de sortir par ses propres forces de ce cercle fatal : de là la *nécessité* de la régénération. Il ne suffit pas de laver et de parer moralement la chair ; il faut y *substituer* l'Esprit. Ce fait était déjà attesté par l'A. T. Gen. V, 3 : « *Adam engendra un fils à sa ressemblance et selon son image.* » Ps. LI, 7. 12 : « *J'ai été formé dans l'iniquité.... O Dieu, crée en moi un cœur net.* » Comment cette transmission de l'état charnel s'accorde-t-elle avec la responsabilité individuelle ? Les der-

niers mots de cet entretien jetteront du jour sur cette question difficile. — Si Jésus a réellement prononcé cette parole, il est impossible de supposer qu'il s'envisageât comme né de la même manière que les autres hommes. — Le subst. *chair*, en tant qu'attribut (*est chair*), a un sens bien plus énergique que celui de l'adjectif (*charnel*). L'état est en quelque sorte devenu nature. Il résulte de là qu'une simple amélioration de l'homme naturel ne suffit pas, et qu'une nature nouvelle *doit* réellement être substituée à l'ancienne.

On pourrait voir encore dans la seconde proposition une preuve de la *nécessité* de la nouvelle naissance ; il faudrait en ce cas l'expliquer dans ce sens : « Il n'y a *que* ce qui est né de l'Esprit qui soit esprit et puisse jouir du monde spirituel. » Mais il vaut mieux donner à cette proposition un sens hardiment affirmatif : Ce qui est né de l'Esprit est vraiment et infailliblement esprit (et par conséquent propre à jouir du royaume de Dieu). C'est ici la *possibilité* de la nouvelle naissance ; ce prodige ne peut échouer dès que l'Esprit opère. C'est la vraie réponse au : « Un homme *peut-il* ? » de Nicodème. — Le mot *Esprit*, dans le sujet, désigne l'Esprit divin, et, dans l'attribut, le nouvel homme. Ici encore, le substantif (*esprit*) est employé dans l'attribut au lieu de l'adjectif (*spirituel*), afin de caractériser l'essence nouvelle. — Ce mot *esprit* comprend, dans le contexte, non seulement le nouveau principe de vie spirituelle, mais aussi l'âme et le corps spiritualisés. — Le neutre τὸ γεννημένον, *ce qui est né*, est substitué dans les deux propositions au masculin, *celui qui est né*, afin de désigner la *nature* du produit, abstraction faite de l'individu ; ainsi ressort mieux la généralité de la loi. — Hilgenfeld trouve ici la distinction gnostique entre deux espèces d'hommes. Meyer répond bien : « Il y a distinction, non entre deux

classes d'hommes, mais entre deux phases de la même vie individuelle. »

Jésus s'aperçoit que l'étonnement de Nicodème, au lieu de diminuer, va croissant ; et il pénètre la cause de ce fait : c'est que Nicodème n'a pas donné place dans sa conception des choses divines à l'action du Saint-Esprit et qu'il cherche par cette raison à se représenter la nouvelle naissance dont Jésus lui parle, comme un fait sensible. Jésus l'a reconnu sincère et veut ôter de sa voie cette pierre d'achoppement. Il ne s'agit pas, lui dit-il, d'un fait qu'on puisse se représenter. Quelque réel qu'il soit, on ne le discerne que lorsqu'il est accompli :

V. 7 et 8. « *Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit : Il faut que vous naissiez de nouveau.* 8 *Le vent souffle où il veut, et tu en entends le bruit ; mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Il en est ainsi de tout homme qui est né de l'Esprit*². » — Par l'expression : *vous naissiez*, Jésus s'exempte lui-même de cette condition générale. Il a dû grandir spirituellement sans doute (Luc II, 40. 52) ; mais il n'a pas eu besoin de renaître. Le don du Saint-Esprit à son baptême n'a pas été une régénération, mais le couronnement d'un développement antérieur parfaitement normal sous l'influence constante de l'Esprit. — Jésus présente en exemple à Nicodème un fait qui, comme la nouvelle naissance, échappe à l'observation sensible, mais se constate par ses effets. — Πνευμα a, aussi bien que רוח, le double sens de *vent* et d'*esprit*. La fin du verset (*ainsi...*) prouvant qu'il y a ici une comparaison, il est certain que ce mot doit être pris dans le sens propre de *vent*. Tholuck (1^{res} éditions) a supposé que, dans ce moment même, on

¹ Les Mjj. Mnn. et Vss. lisent και σου, et non η σου (A It. Vg.).

² N seul lit εκ του υδατος και του πνευματος.

entendait le vent souffler dans les rues de Jérusalem. Cette supposition donne plus de réalité à ces mots : *et tu en entends le bruit*. — En disant : *Tu ne sais...*, Jésus ne parle pas de l'explication du vent en soi. Il rappelle seulement que dans chaque cas particulier il est impossible de déterminer exactement le point où se forme le phénomène et celui où il aboutit. Le développement de toute vie naturelle se rattache à un germe organique qui tombe sous les sens. Mais le vent paraît et disparaît, comme une irruption libre de l'infini dans le fini. Il n'y a donc pas dans la nature d'exemple plus frappant de l'action de l'Esprit. L'opération du principe régénérateur n'est en apparence liée à aucune norme ; elle ne s'annonce que par ses divins effets dans l'âme humaine. Celle-ci ne comprend ni ce qui la pousse, ni où elle est entraînée. Elle est seulement consciente d'un travail profond qui s'opère en elle et la renouvelle radicalement. L'adverbe de repos $\pi\omicron\upsilon$, avec le verbe de mouvement $\psi\alpha\lambda\gamma\epsilon\iota$, est une forme assez fréquente. C'est comme l'anticipation du repos qui suit le mouvement. — L'application de la comparaison dans la seconde partie du verset, n'est pas exprimée tout à fait correctement. Il eût fallu : ainsi se passent les choses chez tout homme qui est né... Mais il n'est pas dans le génie de la langue grecque de faire correspondre symétriquement la comparaison et son application ; comp. dans le N. T. Matth. XIII, 49 et suiv. ; XXV, 4, etc. Le partic. parf. $\gamma\epsilon\gamma\epsilon\nu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ désigne le fait consommé : L'œil n'a rien discerné ; l'oreille, rien entendu. Et voilà pourtant un homme né de nouveau et qui a pénétré dans le royaume éternel. Tout est fait, et rien n'a paru. Quel contraste avec l'apparition bruyante et pompeuse du royaume dans le programme pharisaïque !

V. 9 et 10. « *Nicodème répondit et lui dit : Comment ces choses peuvent-elles se faire ?* 10 *Jésus répondit et lui dit :*

Tu es le docteur d'Israël, et tu ne sais pas ces choses ! » — Nicodème ne nie point ; mais il se reconnaît complètement étranger à la connaissance et à l'expérience de l'action de l'Esprit. C'est au tour de Jésus de s'étonner. Il constate avec surprise une telle ignorance spirituelle chez celui qui représente en ce moment devant lui l'enseignement de l'ancienne alliance. On a trouvé de l'amertume dans cette réponse ; elle n'exprime qu'un légitime étonnement. Des passages tels que Jér. XXXI, 33 ; Ez. XXXVI, 26-28 n'auraient-ils pas dû préparer Nicodème à l'idée de la régénération ? Mais les pharisiens ne s'étaient attachés qu'à la gloire du royaume, non à sa sainteté. — L'art. ὁ devant διδάσκαλος, « le docteur, » a été interprété dans ce sens : « le docteur connu, illustre » (Winer). Mais c'est bien dans ce sens que la parole de Jésus ne serait pas exempte de sarcasme. L'article désigne plutôt Nicodème comme le représentant du doctorat israélite, la διδασκαλία officielle personifiée.

Le v. 10 forme la transition à la seconde partie de l'entretien. Ce qui caractérise extérieurement cette partie, c'est le silence de Nicodème. Ainsi que l'observe Hengstenberg, il semble dire comme Job devant Jéhovah : « *Je suis trop petit ; que dois-je répondre ? J'ai parlé une fois ; mais je mets ma main sur ma bouche.* » De son côté, Jésus le traite avec une bonté et une condescendance touchantes ; il l'a trouvé humble et docile, et il s'ouvre maintenant à lui tout entier. Nicodème venait l'interroger sur sa mission et sur l'établissement du règne messianique, et il oubliait les conditions auxquelles il pourrait entrer lui-même dans cet état de choses. Juif fidèle, pieux pharisien, saint synédriste, il les croyait remplies par le fait même. Jésus, en éducateur consommé, a commencé par lui rappeler ce qu'il oubliait, la question pratique. Il lui a appris ce qu'il ne demandait

point et ce qu'il lui importait le plus de savoir. Et maintenant il lui révèle avec bonté tout ce qu'il désirait connaître : ce qu'il *est* (v. 14-13); ce qu'il vient *faire* (v. 14-17), et ce qui *résultera* de sa venue pour l'humanité (v. 18-21).

La première partie de l'entretien se résumait ainsi : « Que se passera-t-il? — Rien du tout dans le sens où tu l'entends. » La seconde signifie : « Et pourtant il se passera quelque chose, et même ce qu'il y a de plus inouï : la révélation suprême, la rédemption parfaite, le jugement universel. C'est le plan de Dieu qui se consomme, le vrai règne messianique qui se réalise. » Voilà ce que déroule aux yeux de Nicodème la seconde partie de l'entretien. Il y a là un contraste complet avec ce qui était dit II, 24. Jésus *se confie à lui* parce qu'il connaît ce qui est en lui, sa parfaite droiture (v. 21).

L'enseignement positif ne commence proprement qu'au v. 13. Les v. 11 et 12 en sont le préambule.

Ce passage v. 11-13 renoue évidemment avec le v. 2, ce qui démontre la réalité de la relation que nous venons d'établir entre la première parole de Nicodème (v. 2) et la seconde partie de l'entretien. Nicodème avait salué Jésus du titre de *docteur* : Jésus décrit son mode d'enseignement v. 11^a. Nicodème avait fait une certaine profession de foi ; Jésus se plaint du manque de foi réelle chez lui et ses collègues v. 11^b. Nicodème avait parlé au nom de plusieurs : « *Nous savons....*; » Jésus s'adresse aussi à ces interlocuteurs absents : « *Vous ne recevez pas... (v. 11); si je vous ai dit... (v. 12).* » Nicodème avait appelé Jésus un docteur « *venu de Dieu*; » Jésus lui montre qu'il a dit plus vrai qu'il ne pense et se révèle à lui comme le Fils de l'homme descendu du ciel pour témoigner des choses du ciel. Cette relation évidente donne à la première partie de l'entretien, v. 3-10, le caractère d'un simple épisode.

V. 11-13. En opposition au doctorat de la lettre, dénué de toute intuition spirituelle, que représente Nicodème, Jésus lui annonce l'avènement d'un enseignement tout nouveau, reposant sur l'expérience immédiate de la vérité (v. 11). Pour que Nicodème puisse profiter de cet enseignement supérieur, Jésus l'invite à la foi (v. 12). Enfin il lui dévoile en sa personne le parfait révélateur (v. 13).

V. 11. « *En vérité, en vérité, je te dis que nous disons ce que nous savons et que nous rendons témoignage de ce que nous avons vu: et vous ne recevez pas notre témoignage.* »

— La formule *amen, amen* (en vérité), annonce, comme toujours, une vérité que Jésus est allé puiser au plus profond de sa conscience, et qui doit se présenter comme une révélation à l'esprit de son interlocuteur et renverser ses préjugés ou ses doutes. — L'enseignement rabbinique partait de la lettre des Écritures, mais ne se mettait point en contact avec la vérité essentielle renfermée dans la lettre (V, 39). Jésus proclame avec une intime satisfaction l'avènement d'un autre enseignement des choses saintes. Il en signale 1^o le caractère : la certitude : « *ce que nous savons;* » 2^o la source : l'intuition immédiate : « *ce que nous avons vu.* » Les deux verbes « *nous disons* » et « *nous témoignons* » sont en rapport avec ces deux traits fondamentaux : *on dit* (déclare) ce que l'on *sait* : *on témoigne* de ce que l'on *a vu*. Il y a en même temps une gradation marquée entre les deux propositions parallèles de ce verset : comme dans ce nouvel enseignement le savoir s'élève à la clarté de la vue, le parler atteint à la solennité du témoignage. Ce contraste signalé par Jésus entre l'enseignement rabbinique et le sien propre, frappait même le peuple ; comp. Matth. VII, 28. 29.

Mais de qui parle donc Jésus en disant : « *nous* » ? Quel est ce chœur de nouveaux docteurs qu'il oppose à la caste

des scribes et des sages de ce siècle qui s'en vont (1 Cor. I, 20)? On a expliqué de bien des manières ces pluriels : « *nous disons... nous témoignons.* » Bèze, Tholuck entendent par *nous* : « Moi et les prophètes. » Bengel : « Moi et le Saint-Esprit. » Chrysostome et Euthymius : « Moi et Dieu. » L'impossibilité de ces explications est manifeste. De Wette, Lücke, Meyer voient dans ce *nous* un pluriel de majesté. Meyer : « Des docteurs tels que moi. » Cette explication est moins insoutenable. Mais cette 1^{re} personne du pluriel pour se désigner soi-même, est sans exemple dans la bouche de Jésus. Et pourquoi revenir ensuite au singulier (v. 12 et 13) : « *Je te dis... si je vous ai dit... si jé vous dis... ?* » Si le *vous* s'adresse à d'autres personnes que Nicodème (v. 2 : *nous savons*), le *nous* doit s'appliquer non seulement à Jésus, mais à une pluralité d'individus qu'il oppose à celle dont Nicodème est le représentant. Il faut donc admettre avec Lange et Hengstenberg que Jésus annonce ici à Nicodème l'existence d'un certain nombre d'individus qui représentent déjà le nouveau mode d'enseignement. Ce sont Jésus lui-même, comme personnage principal, puis son précurseur, qui avait été associé avec lui à la révélation du baptême, et ses disciples qu'il préparait déjà à devenir les organes de ce doctorat nouveau.

En la personne de Jésus, le ciel s'était déjà ouvert à eux; leur regard plonge dans l'essence des choses : « *Celui qui m'a vu, a vu le Père.* » Quelle vivacité, quelle fraîcheur, dans la déclaration de Jean et André I, 42, dans celle de Philippe I, 47, dans l'exclamation de Nathanaël I, 50, dans la profession de Pierre VI, 68. 69! Ce savoir-là était bien une vue, et ce parler un témoignage. Déjà Jésus ne se sent plus seul : c'est là la source du sentiment de joie profonde qui respire dans ces pluriels : *nous disons, nous savons, etc.*, et qui se trahit jusque dans la forme de l'expression.

Luthardt fait observer avec raison que nous retrouvons ici le parallélisme des propositions qui constitue le rythme poétique de la langue hébraïque. Cette forme trahit toujours l'émotion et caractérise les moments d'une élévation particulière (V, 37 ; VI, 35. 55. 56 ; XII, 44. 45). Le langage devient une espèce de chant. — Nicodème doit apprendre que les choses sont plus avancées qu'il ne le pense ! Ce passage rappelle celui des synoptiques où Jésus proclame la substitution des *petits enfants*, ses humbles et ignorants disciples, aux *sages* et *intelligents* rabbins de Jérusalem (Matth. XI ; Luc X). Il est donc naturel d'admettre que Jésus n'était pas seul au moment où il parlait de la sorte et qu'un ou plusieurs de ses disciples étaient présents à l'entretien. — Meyer, Astié et d'autres rapportent l'expression « *nous avons vu* » à la connaissance de Christ dans son état de préexistence. Si l'explication que nous venons de donner du *nous* est fondée, cette opinion est coupée par la racine. Elle ne s'accorde d'ailleurs ni avec les mots : « *qui est dans le ciel* » (v. 13), ni avec le parallélisme des deux propositions VIII, 38.

Avant de dévoiler à Nicodème ce qu'il sait et voit des choses d'en-haut, Jésus fait un douloureux retour sur la manière dont son témoignage et celui de Jean-Baptiste avaient été accueillis par les chefs de la théocratie : « *Et vous ne recevez pas notre témoignage.* » Καί, *et*, dans le sens de : *et pourtant* (I, 10). Cette copule fait ressortir mieux que ne le ferait la particule *καίτοι*, *pourtant* (dont Jean ne se sert jamais), la contradiction entre deux faits qui devraient s'exclure et qui cependant marchent ensemble (entendre et rejeter le témoignage). — Ce reproche de Jésus était déjà justifié par l'attitude des chefs et d'une grande partie du peuple envers Jean (I, 19 et suiv.) et Jésus lui-même (II, 12 et suiv.). Cette incrédulité précédente leur

rendra plus difficile l'acceptation des révélations plus élevées encore que Jésus apporte au monde :

V. 12. « Si je vous ai dit les choses terrestres, et que vous ne croyiez¹ pas, comment croirez-vous si je viens à vous² dire les choses célestes? » — Lorsqu'un maître répond : « Si tu ne me comprends pas sur ce point, comment me comprendras-tu sur celui-là? » on doit supposer qu'il a été interrogé par le disciple sur ce dernier. Nous pouvons donc conclure de cette parole de Jésus qu'il envisage *les choses célestes* comme le sujet sur lequel son interlocuteur se proposait de l'interroger. Or les questions qui préoccupaient Nicodème, étaient celles de la personne du Messie, de la nature de son œuvre, du mode de la fondation et du développement de son règne. Et ce sont précisément celles qui sont traitées dans ce qui suit. — Le contraste entre le passé « si je vous ai dit » et le présent « si je vous dis » prouve que Jésus n'avait point encore parlé publiquement de ce qu'il appelle les *choses célestes*. Peut-être s'en était-il déjà entretenu avec ses disciples. Mais cet entretien fut en tout cas la première communication de Jésus sur la nature du royaume messianique et le mode du salut de l'humanité, en dehors du cercle le plus intime. Et c'est là la raison pour laquelle Jean nous l'a conservé. Ce moment avait marqué dans le développement de sa foi. — Sur quels sujets avait porté jusqu'alors son enseignement public? Sur ceux qu'il appelle *les choses terrestres*. Ces *choses terrestres* ne peuvent désigner celles qui se rapportent à des intérêts terrestres; Jésus ne s'occupe pas de ce domaine. Si les choses célestes sont les plans divins pour le salut de l'humanité, les choses terrestres doivent être celles qui appartiennent à la nature *morale* de l'homme; ainsi tout ce que

¹ E H 10 Mnn. : οὐκ ἐπιστεύσατε, au lieu de οὐ πιστεύετε.

² Le second ὑμῖν manque dans E H 9 Mnn. Italiq.

Jésus vient de déclarer sur l'état charnel de l'homme naturel et sur la nécessité d'une transformation radicale. Mais Jésus ne dit pas : « si je l'ai dit, » mais : « si je *vous* ai dit. » Il pense donc en général aux enseignements qu'il a donnés jusqu'à présent, ces premières instructions dont le sommaire est ainsi formulé par Marc I, 15 : « *Repentez-vous et croyez à l'évangile : car le royaume des cieux est proche,* » et dont nous possédons l'échantillon le plus remarquable dans le sermon sur la montagne. Quelle différence avec l'instruction suivante donnée à Nicodème ! Ces premières prédications n'étaient que la continuation de celles du Baptiste. (De là le *nous*, v. 11.) L'entretien avec Nicodème est le premier pas dans un domaine infiniment élevé au-dessus de cette prédication élémentaire et essentiellement morale.

D'après l'explication de Lücke, que paraît partager M. Reuss, les choses terrestres seraient les choses faciles à comprendre, et les célestes « les idées plus élevées de l'Evangile, moins accessibles à une intelligence non encore éclairée par lui. » Ce sens, vrai comme conséquence, est inadmissible comme explication. Aucun exemple ne prouve que céleste puisse signifier difficile, et terrestre, facile. — Ewald a essayé de faire de εἰπὼν une 3^e plur. en lui donnant pour sujet les prophètes : « S'ils vous ont parlé des choses terrestres et que vous *n'y ayez pas cru* (leçon ἐπιστεύσατε). » Ce sens est impossible parce que le sujet devrait être exprimé et qu'un ἐγὼ ne pourrait manquer dans la proposition suivante (Meyer, Baumlein). — Dans cette parole remarquable, Jésus oppose les faits qui se passent sur le théâtre de la conscience humaine et que l'homme peut constater par l'observation de soi-même, aux conseils et aux plans divins qui ne peuvent être connus qu'au moyen d'une révélation. Voici le raisonnement : « Si, lorsque je vous ai

déclaré les choses dont vous pouvez apprécier par vous-mêmes la vérité, vous n'avez pas cru, comment croirez-vous, quand je vous révélerai les secrets du ciel qu'il faut recevoir uniquement sur ma parole?» Là le témoignage du sens interne est le soutien de la foi; mais ici, tout repose sur la confiance au témoignage du révélateur. Sa parole rejetée, l'échelle sur laquelle l'homme pouvait s'élever à la connaissance des choses du ciel, se brise, et l'accès aux secrets divins lui reste fermé.

Cette parole de Jésus doit apprendre à l'apologétique à placer le point d'appui de la foi dans les déclarations de l'Écriture qui se rattachent le plus immédiatement aux faits de conscience et aux besoins moraux de l'âme. La vérité de l'Évangile une fois constatée dans ce domaine où elle peut être contrôlée par chacun, elle est déjà à moitié démontrée relativement à celles d'entre les déclarations évangéliques qui se rapportent au domaine purement divin. Elle le sera complètement, dès qu'il sera reconnu que ces deux parties, humaine et divine, de l'Évangile, s'adaptent l'une à l'autre comme les deux parties d'un tout; que les besoins constatés par l'une trouvent leur pleine satisfaction dans les conseils suprêmes révélés par l'autre. La vérité morale de l'Évangile est la première garantie de sa vérité religieuse. — Remarquons encore que cette distinction faite par Jésus lui-même entre deux domaines d'enseignement différents, l'un humain, l'autre divin, correspond jusqu'à un certain point à la différence des enseignements de Jésus dans nos évangiles synoptiques et dans celui de Jean. Cette parole remarquable de Jésus est la clef du contraste, si souvent déclaré insoluble, entre le Christ du quatrième évangile et celui des trois autres. (*Introd.* I, p. 185 et suiv.).

V. 13. «*Et personne n'est monté au ciel, que celui qui*

*est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel*¹.» — L'idée intermédiaire entre les v. 12 et 13 est celle-ci : « Sans foi à mon témoignage, point d'accès pour vous à ces choses célestes que tu désires connaître. » La question : « *Comment croirez-vous?* » (v. 12) impliquait la nécessité de la foi. Le v. 13 justifie cette nécessité. Kzî : *et pourtant*. « Comment croirez-vous..., et pourtant croire est indispensable si l'on veut savoir ce qui est dans le ciel quand on ne peut pas y monter soi-même. » — Olshausen, de Wette, Lücke, Luthardt, Meyer, trouvent dans le v. 13 la preuve de la nécessité, non de la foi, mais d'une révélation. Mais cette thèse est trop théorétique pour se rattacher directement au v. 12. Hengstenberg pense que Jésus veut révéler ici sa *divinité* comme la première d'entre les choses célestes que Nicodème ait à apprendre. Meyer répond avec raison que la forme négative de la propos. ne convient pas à cette intention. D'ailleurs Jésus eût employé dans ce cas l'expression de *Fils de Dieu*, plutôt que celle de *Fils de l'homme*.

Le sens général de cette parole profonde est celui-ci : « Personne n'est monté au ciel, de manière à pouvoir vous en parler *de visu*, que celui qui en est descendu pour vivre avec vous comme homme, et qui même ici-bas y demeure toujours. »

Dans la première proposition, Meyer croit pouvoir faire abstraction, par rapport à Jésus lui-même, de l'idée spéciale de *monter*, pour ne conserver que la notion générale de *vivre dans*. L'expression proviendrait de ce que pour *tout autre* que Jésus, vivre dans le ciel suppose qu'on a commencé par y monter. Voir un emploi semblable de εἰ μὴ Matth. XII, 4; Luc IV, 26. 27, etc. Néanmoins, le

¹ N B L T b Or. (4 fois) omettent les mots οὐν ἐν τοῦ οὐρανοῦ.

sens naturel est certainement d'appliquer l'idée de *monter* à Jésus lui-même. Seulement, il ne faut point penser ici à l'ascension, comme le font Augustin, Théophylacte, Bengel, etc. : « Personne n'est monté au ciel (et n'y montera), si ce n'est... » Il eût fallu, dans ce sens, l'aoriste. Il n'est pas non plus nécessaire d'admettre, avec les Sociniens, un enlèvement de Jésus dans le ciel, par lequel il aurait été, durant sa vie, initié aux mystères divins. Il suffit de se rappeler, non seulement que tout le développement de Jésus n'a été qu'une initiation croissante à la pensée divine, mais surtout qu'à son baptême le ciel lui a été rouvert ; il a recouvré la conscience de sa dignité de Fils éternel. Le *ciel* est un état avant d'être un lieu ; c'est essentiellement la communion avec Dieu, la vue de Dieu et de toutes choses en Dieu, l'intuition de l'essence spirituelle des choses et la possession des vertus suprêmes qui découlent de cette connaissance. Comme le dit Gess : « être dans le Père, c'est être dans le ciel. » Subsidiairement sans doute, le mot *ciel* prend aussi un sens local ; car cet état de choses spirituel se réalise de la manière la plus parfaite dans une sphère quelconque de l'univers qui resplendit de toute la gloire de la manifestation de Dieu. Le sens moral du mot *ciel* règne dans la première et la troisième proposition ; le sens local doit y être ajouté dans la seconde. « Personne n'est monté... » signifie donc : Personne n'est arrivé à la communion avec Dieu et à la connaissance immédiate des choses divines et ne peut les révéler à d'autres.

Mais comment Jésus et Jésus seul a-t-il été admis à un tel privilège ? C'est que le ciel est son vrai lieu d'origine. Seul il y est monté, parce que seul il en est descendu. Le terme *descendu* implique chez lui la conscience d'avoir vécu personnellement dans le ciel (Gess). Ce mot désigne donc plus qu'une divine mission ; il implique l'incarnation ;

car il renferme la notion de la préexistence. C'est une gradation évidente sur la profession de foi de Nicodème (v. 2). — Les mots : *celui qui est descendu*, expliquent ceux-ci : *est monté*. L'intimité filiale à laquelle Jésus a été élevé ici-bas, repose sur son essence de Fils (I, 18; Matth. XI, 27; Luc X, 22.) — Le terme *Fils de l'homme* fait ressortir la réalité de l'abaissement et de l'amour de ce céleste révélateur. Afin de pouvoir communiquer avec les hommes et les instruire des choses célestes, il s'est fait en plein leur semblable. C'est en Fils de l'homme que, remonté après être descendu, il parle de Dieu aux hommes.

Les derniers mots : *qui est dans le ciel*, sont maintenus dans le texte par Meyer, malgré les alex.; et avec raison sans doute. Le retranchement peut avoir été l'effet soit d'une omission accidentelle, soit de la difficulté de les concilier avec la proposition précédente; on pourrait moins aisément en expliquer l'adjonction arbitraire. Au fond, l'idée qu'ils expriment, celle de la présence actuelle de Christ dans le ciel, était déjà renfermée dans le *parfait ἀναβέβηκεν*, *est monté*, bien compris. Ce temps en effet ne signifie pas : *a fait l'acte* de monter (il y aurait l'aoriste) mais : « existe actuellement dans l'état d'un être (qui est) monté. » La présence de Jésus au ciel est purement spirituelle, nullement locale; elle sert à résoudre le contraste entre *est monté* et *est descendu*. C'est la synthèse de l'antithèse précédente. Jésus vit actuellement dans le ciel (dans la communion parfaite du Père), mais comme un être qui y est rentré après en être sorti pour se faire fils de l'homme (XVI, 28). On peut donc dire que le Seigneur menait parallèlement deux vies, une vie terrestre et une vie céleste. Il vivait continuellement en son Père, c'était là sa vie céleste. Et, en vivant ainsi du Père, il se donnait incessamment aux hommes dans une vie réellement humaine. L'enseigne-

ment en *paraboles*, où les choses célestes s'enveloppent d'un vêtement terrestre, est l'expression frappante de ces deux vies simultanées, toutes pénétrées l'une de l'autre.

Quelques interprètes ont entendu *ὁ ὢν*, « *qui est* dans le ciel, » dans le sens de *qui était* (avant l'incarnation), ou dans celui de *qui sera* (depuis l'ascension). Ces deux sens sont grammaticalement inadmissibles. Quant au second, cela est évident. Le premier est exclu par la relation avec le parfait (*ἔγενετο*), qui est en réalité un présent. Pour exprimer cette idée, il eût nécessairement fallu la périphrase *ὁς ἦν* (*qui était*). Lücke voit dans *ὁ ὢν* un présent perpétuel. Cette idée peut s'appliquer à I, 48, mais non à notre passage, où il s'agit du *Fils de l'homme*. — Encore ici, Meyer prétend que Jésus explique la connaissance qu'il a des choses divines par sa préexistence. Cette idée n'est conciliable avec cette parole qu'en niant toute application de l'idée de *monter* à Jésus (voir plus haut), ce qui n'est pas naturel. La connaissance supérieure de Jésus est au contraire présentée ici comme le résultat d'une initiation (*est monté*) qui a eu lieu pour Jésus durant le cours de son existence humaine et par laquelle il vit dans l'intuition immédiate et constante, quoique vraiment humaine, des choses divines. Et n'est-ce pas là, en effet, l'impression que produit chaque parole de Jésus : un homme qui voit le divin, tout comme nous voyons le terrestre. Jésus est donc le révélateur, descendu du ciel et remonté au ciel, des choses célestes ; c'est là le premier des secrets divins que Jésus communique à Nicodème. Le second c'est la fondation du salut par l'élévation de cet homme, non sur un trône, mais sur une croix, le prodige de l'amour divin envers le monde : v. 14-16. Ce plan de la rédemption est le contenu essentiel de la révélation annoncée v. 13.

V. 14 et 15. « *Et comme Moïse éleva le serpent dans le*

désert, c'est ainsi qu'il faut que le Fils de l'homme soit élevé, 15 afin que quiconque croit en lui¹ ait la vie éternelle.» — Les interprètes donnent de *καί, et*, des explications plus ou moins forcées. Lücke : « v. 11-13 : Je puis révéler; v. 14-16 : Et je le dois. » Olshausen : « Je ne donne pas seulement ma parole, mais ma personne. » De Wette : « Jésus passe du théorique au pratique. » Meyer, Luthardt : « Il a parlé de la nécessité de la foi; il parle maintenant de sa douceur. » Tout cela paraît assez artificiel. A notre point de vue la liaison est toute simple : dès qu'il est admis que Nicodème voulait connaître les secrets du royaume, et que Jésus répond ici à son désir, on comprend qu'il lui expose successivement les choses divines. Il s'est fait connaître à lui comme le révélateur des choses célestes. Il lui dévoile maintenant le plan divin de la Rédemption. C'est un mystère divin ajouté à un autre (*καί, et aussi*).

L'idée centrale de ce verset est celle de l'élévation du Messie. On a donné trois explications principales du mot *ὑψωθήναι*, être élevé. On l'a appliqué soit à la gloire spirituelle que procure à Jésus dans le cœur des hommes la perfection morale qu'il révèle dans ses souffrances (Paulus), soit à son élévation dans la gloire céleste par l'intermédiaire de sa mort (Bleek), soit à sa suspension en croix; c'est l'interprétation généralement reçue. Dans le premier sens, Jésus eût plutôt employé le terme *δοξασθήναι*, être glorifié. Dans le second, ce terme eût également mieux convenu. La comparaison avec l'érection du serpent, qui n'avait certes rien de glorieux, le sens naturellement matériel du mot *ὑψωθήναι*, sa relation avec le terme araméen

¹ Au lieu de *εἰς αὐτόν* que lit T. R. avec 44 Mjj. (parmi lesquels N) presque tous les Mnn. Ipl^{er} Vg. Chrys., on lit dans A *ἐπ' αὐτόν*, dans L *ἐπ' αὐτόν*, dans B T^b *ἐν αὐτόν*. — N B L T^b quelques Mnn. Syrc^{eur} Italiq omettent les mots *μη ἀποληταὶ ἀλλ'*.

correspondant $\eta\kappa\tau$, qui est appliqué à la suspension des malfaiteurs, décident en faveur du troisième sens. Seulement, si l'on tient compte du rapport de cette expression aux idées de l'interlocuteur, on ne pourra y méconnaître une certaine amphibologie, avec une teinte d'ironie à l'égard du glorieux programme messianique élaboré par les pharisiens. Pour sentir cette nuance, il faut faire ressortir fortement $\omega\sigma\tau\omega\varsigma$: *c'est ainsi que*. « Comme Moïse éleva le serpent..., *c'est ainsi* — et non, comme vous vous le figurez, à la manière d'un second Salomon — que sera *élevé* le Fils de l'homme. » Bien plus, ce mot *élevé* fait entendre que cette croix sera réellement pour le Fils de l'homme le degré du trône, et non de celui de David seulement, mais de celui de Dieu. Tel est le plein sens de ce mot : *être élevé*. Il ne faut pas, comme Meyer, se refuser à suivre la pensée de Jésus dans cette opération rapide qui rapproche instantanément les plus grands contrastes, si l'on veut comprendre toute la profondeur et toute la richesse de sa parole. Nous retrouvons ici le même caractère énigmatique que II, 19. — Le fait raconté Nomb. XXI, 9 est l'un des plus étonnants de l'histoire sainte. Trois traits distinguent ce mode de délivrance de tous les autres miracles analogues : 1^o C'est *le fléau lui-même* qui, représenté comme vaincu, par son exposition au haut de la perche, devient le moyen de sa propre défaite. 2^o Cette exposition a lieu, non dans un serpent *réel* — la suspension n'eût proclamé que la défaite de cet individu — mais dans un exemplaire typique qui a la propriété de représenter l'espèce entière. 3^o Ce moyen n'agit que par l'intermédiaire d'un acte moral, le regard de chaque blessé. On peut ajouter que le fléau se présentait, dans ce cas unique, sous la forme du serpent, l'emblème permanent du mal dès l'origine. Il faut donc : 1^o que le péché soit exposé publiquement

comme vaincu et désormais impuissant; 2^o qu'il le soit, non dans un pécheur réel — ce spectacle ne représenterait que la condamnation de ce pécheur particulier — mais dans un simulacre vivant représentant le péché du monde (sans être pécheur lui-même); et enfin 3^o que le regard de la foi sur ce Fils de l'homme *fait péché* (2 Cor. V, 21) pour tous, soit le moyen de sauver les croyants. C'est ainsi que se fondera le royaume : voilà le second ἐποφάνη (décret céleste). Quel renversement complet du programme messianique de Nicodème ! Et quel à-propos dans cet emploi d'un type de l'A. T. pour rectifier les idées d'un ancien docteur de la loi !

« *Il faut,* » dit Jésus ; et d'abord, pour l'accomplissement des prophéties ; puis, pour celui du décret divin dont les prophéties n'étaient qu'une émanation (Hengstenberg); ajoutons enfin : et pour la satisfaction des nécessités morales, connues de Dieu seul, d'où résulte ce décret lui-même. — La dénomination de *Fils de l'homme* est, ici comme au v. 13, choisie avec une intention marquée. C'est sur l'homogénéité complète de sa nature avec la nôtre, que repose la substitution mystérieuse proclamée dans ce verset, tout comme la révélation céleste qu'annonçait la parole précédente.

La foi au crucifié (v. 15) correspond au regard de l'Israélite mourant ; la vie éternelle, à la santé rendue au blessé. — Πᾶς, *quiconque*, étend à l'humanité tout entière l'application du type israélite, tout en individualisant énergiquement l'acte de la foi (ὁ). — La leçon du T. R. εἰς αὐτόν, à ou *en lui*, est celle qui convient le mieux au contexte; elle se rattache naturellement au type du serpent d'airain : la foi regarde à son objet. C'est également la leçon qu'on doit envisager comme la mieux appuyée, si l'on considère comment les alex. se contredisent entre eux. Pour

constater l'altération graduelle, il suffit de ranger les trois leçons comme nous l'avons fait dans la note. — Même si l'on retranche avec les alex. les mots *ὅτι ἀπολείπει ἀλλ'*, *ne périsse point, mais*, qui peuvent avoir été importés ici du v. 16, on est frappé de la relation rythmique entre les derniers mots de ces deux versets; c'est le signe de l'ébranlement du sentiment et de l'exaltation de la pensée (*Introd.* I, p. 234). Ce fut sans doute par un effet de cette prophétie que l'heure où Nicodème vit Jésus suspendu à la croix, au lieu d'être pour lui, comme pour d'autres, l'heure de l'infidélité et du désespoir, devint celle du triomphe de sa foi (XIX, 39). Ce fait est la réponse à la question de de Wette qui demande si cette révélation anticipée de la mort du Messie n'était pas contraire à la sagesse pédagogique de Jésus. — Jésus s'élève de degré en degré (*ὥτως... ὥτως*, *ainsi.... tellement*) jusque dans les hauteurs des cieux :

V. 16. « *Car Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle.* » — C'est ici l'ἐπευρέσιον, le mystère céleste, par excellence; Jésus remonte jusqu'à la source suprême de l'œuvre décrite v. 14 et 15 : l'amour divin. Le monde, cette humanité déchue dont Dieu, dans l'A. T., avait laissé la plus grande partie en dehors de son gouvernement théocratique et que les pharisiens vouaient à la colère et au jugement, Jésus le présente aux yeux de Nicodème comme l'objet de l'amour le plus infini : « *Dieu a tellement aimé le monde...* » Le don de cet amour, c'est le Fils, non plus le *Fils de l'homme*, comme il était dit v. 13 et 14, mais le *Fils unique*. Il ne s'agit plus ici, en effet, de faire ressortir l'homogénéité de ce personnage avec la race humaine, mais d'exalter l'immensité de l'amour divin envers le monde. Le titre employé doit donc exprimer

ce que le Sauveur est, non pour les hommes, ses frères, mais pour le cœur de Dieu lui-même. Dans l'A. T. l'homme avait offert une fois à Dieu son fils unique ; Dieu ne pouvait en quelque sorte rester en arrière de sa créature. Le mot *donner* renferme certainement dans ce contexte plus que l'idée d'envoi : il exprime l'abandon complet, le don poussé, s'il le faut, — et il le faudra (δῆλ., v. 14), — jusqu'aux dernières limites du sacrifice. Les paroles de la fin du v. 15 répétées ici presque mot à mot, font l'effet d'un refrain de cantique. C'est le cri de triomphe du vainqueur du péché et de la mort, et du donateur de la vie. L'universalité du salut (*quiconque*), la facilité du moyen (*croit*), la grandeur du mal prévenu (*ne péricasse point*), l'infini, en excellence et en durée, du bien accordé (*la vie éternelle*) : toutes ces notions célestes, complètement nouvelles pour Nicodème, se pressent dans cette période, qui couronne magnifiquement l'exposition du vrai salut messianique. — D'après ce passage de Jean, la Rédemption est attribuée à l'amour divin comme à sa cause première, aussi bien que chez Paul : « *Tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui-même par Jésus-Christ* » (2 Cor. V, 18). Le pardon n'est nullement arraché au Père par le Fils. C'est de l'amour du Père qu'émane le salut. Mais cet amour de Dieu pour le monde pécheur n'est point en contradiction avec la colère qui fait planer sur lui le jugement. Ce n'est point en effet l'amour de communion dont Dieu enveloppe le pécheur pardonné ; c'est un amour de compassion, semblable à celui qu'on éprouve pour des malheureux ou des ennemis, un amour dont l'intensité résulte de la grandeur même du châtiment qui attend le pécheur persévérant. Ainsi se lient étroitement les deux idées qui forment le commencement et la fin du verset : l'amour divin et la perdition menaçante.

Plusieurs théologiens, à partir d'Erasmus (Néander, Tholuck, Olshausen, Bäumlein), ont supposé que l'entretien de Jésus et de Nicodème finit avec le v. 15 et que, dès le v. 16, c'est l'évangéliste qui parle, commentant par ses propres réflexions les paroles de son Maître. Cette opinion peut s'appuyer sur les passés *ont aimé* et *étaient*, v. 19, qui semblent désigner un temps plus avancé que celui où Jésus s'entretenait avec Nicodème, sur l'expression *μονογενής*, *fils unique*, qui est propre au langage de Jean, enfin, sur ce que, dès ce moment, la forme de dialogue cesse complètement. On pourrait, à ce point de vue, envisager le *car* du v. 16 comme destiné à introduire les explications de Jean; et la répétition, dans ce même verset, des paroles du v. 15 serait comme l'*amen* du disciple à la déclaration du Maître. D'autre part, le *car*, v. 16, serait-il un indice suffisant du passage de l'enseignement de Jésus au commentaire du disciple? L'auteur n'eût-il pas dû marquer plus distinctement cette transition importante? Puis comment se figurer que le mouvement qui emporte le discours depuis le v. 13 soit déjà épuisé au v. 15? L'exaltation croissante avec laquelle Jésus présente successivement à Nicodème les prodiges de la charité divine, l'incarnation (v. 13), la Rédemption (v. 14. 15), ne peut avoir ainsi cessé tout court; elle doit l'élever jusqu'au principe suprême d'où découlent ces dons inouïs, la charité infinie du Père. Donner gloire à Dieu, c'est là le terme auquel tend toujours le cœur de Jésus et dans lequel seul il repose. Enfin qui peut croire qu'il eût renvoyé séchement Nicodème après les paroles du v. 15, sans lui avoir fait entrevoir les effets de l'œuvre annoncée et les conséquences de l'incrédulité qu'il venait de reprocher au peuple israélite, sans lui adresser surtout une parole d'encouragement personnel? Serait-ce là l'affectueuse sympathie d'un cœur véritablement humain? Jésus ne nous

ferait-il pas, dans ce cas, l'effet d'un froid catéchiste, plutôt que celui de l'ami et du Sauveur des hommes? — Les difficultés qui ont donné lieu à l'opinion que nous combattons, ne sont pas si difficiles à résoudre. Les passés du v. 19 se justifient par l'attitude froide et même hostile, déjà prise à ce moment-là par la nation représentée dans ses chefs, vis-à-vis de Jean et de Jésus lui-même. Comp. II, 19 : « *Abattez ce Temple,* » et le v. 41 : « *Et vous ne recevez pas notre témoignage.* » De ce que l'expression *μονογενής*, *fils unique*, se trouve deux fois dans le prologue et une fois dans la 1^{re} ép. de Jean, jamais dans les autres discours du Seigneur, il serait bien hasardé de conclure qu'elle n'appartient pas à la langue de Jésus. Nous avons constaté que ce terme est justifié et pour ainsi dire réclamé par le contexte. Les termes de *nouvelle naissance*, de *naissance d'eau* et de *naissance d'Esprit*, ne se retrouvent pas non plus dans les autres discours de Jésus; faut-il douter pour cela qu'ils soient de lui? Dans une parole aussi originale que la sienne, le fond ne créait-il pas à chaque moment la forme? Quand on se rappelle que les ἄπλξ λεγόμενα (mots employés une fois seulement) se comptent par centaines dans les épîtres de saint Paul (230 dans la 1^{re} aux Corinthiens, 143 dans les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens réunies, 118 dans l'épître aux Hébreux), comment pourrait-on conclure de ce qu'un terme ne se trouve qu'une fois dans les discours de Jésus, qui nous ont été conservés, qu'il n'appartenait pas réellement à son langage! Quant à la cessation de la forme dialoguée, nous l'avons déjà expliquée. Elle résulte simplement de la surprise croissante et de l'humble docilité avec lesquelles Nicodème reçoit dès maintenant la révélation des choses célestes. Malgré ce silence, le dialogue n'en continue pas moins en réalité. Car, comme nous allons le voir, chaque mot que prononce Jésus est en

relation directe avec les idées et les besoins de son interlocuteur, et cela jusqu'au v. 21 où nous trouvons enfin la parole d'encouragement qui clôt naturellement l'entretien et qui forme le correctif indispensable de l'avertissement sévère par lequel il avait commencé. — Il est une autre opinion, celle de de Wette et Lücke, d'après laquelle Jean, tout en prétendant faire jusqu'à la fin parler Jésus, mêlerait cependant de plus en plus, sans en avoir lui-même conscience, ses propres réflexions aux paroles de son Maître. Nous verrons si le manque d'à-propos ou quelque solution de continuité dans la texture du discours donne réellement prise à une telle supposition.

L'amour est le principe de l'envoi du Fils ; et le salut en est le but. Mais de ce salut doit nécessairement résulter un *jugement*, par la séparation des hommes en croyants et en incrédules. Et ce triage spontané est le vrai jugement du monde ; car la foi ou l'incrédulité à l'égard de la lumière apparue sont la manifestation de l'état moral de chaque être humain. Telle est la substance du passage remarquable, v. 17-21, qui forme la conclusion de l'entretien. C'est, après la révélation du vrai salut, celle du *vrai jugement*. Les Juifs attendaient du Messie deux choses : le royaume et le jugement ; le royaume pour Israël, le jugement pour les païens. Jésus vient de dévoiler le salut destiné à tous (*le monde*), et maintenant il établit aussi le jugement qui s'exerce sur tous ; de sorte que la ligne de démarcation qui sépare sauvés et non sauvés, au lieu de passer entre Juifs et païens, passe entre croyants et incrédules, à quelque catégorie naturelle qu'ils appartiennent :

V. 17. « Car Dieu n'a point envoyé son ¹ Fils dans le monde pour juger le monde, mais afin que le monde soit

¹ N B L T^b et quelques Mnn. omettent αὐτου.

salvé par lui.» — *Car* : la preuve que l'envoi du Fils procède de l'amour divin, ressort du but de cette mission, but qui est, non le jugement du monde coupable, comme le pensaient les pharisiens, mais le salut universel. — Ce mot *monde*, répété trois fois, révèle à Nicodème l'idée d'une bienveillance divine qui embrasse toute l'humanité. L'universalisme de Paul est en germe dans ces v. 16 et 17. — Nos versions traduisent : *pour condamner*. Meyer défend ce sens, si généralement reçu, de κρίνω. Il explique ainsi : « Jésus n'est pas venu pour exercer un jugement de *condamnation* sur les péchés du monde. » Mais pourquoi Jésus n'eût-il pas dit, dans ce sens, κατακρίνω, *pour condamner*? Il veut dire que sa présence actuelle dans le monde a pour but, non le *jugement*, mais le *salut*. M. Reuss conclut de là que « l'idée d'un jugement futur et universel est répudiée » dans notre évangile. Mais c'est exagérer la portée de notre verset ; comp. V, 27. 28 : « *Le Père a donné au Fils le pouvoir d'exercer le jugement, parce qu'il est Fils de l'homme. Ne vous étonnez pas de cela ; car l'heure vient dans laquelle tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix et en sortiront, ceux qui auront fait le bien, en résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal, en résurrection de jugement,* » et XII, 48. Voilà certes le jugement futur et universel dûment proclamé. Seulement il est remis à une autre époque. Ce que Jésus écarte dans cette parole, c'est uniquement l'idée, reçue en Israël : que la grande scène extérieure du jugement des peuples dût avoir lieu à l'arrivée du Messie. Le jugement, en tant que *son acte personnel*, reste à venir. Mais, si, en un sens, le salut, but de sa venue, exclut actuellement le jugement, en un autre sens, il le prépare ; il le provoque même :

V. 18. « *Celui qui croit en lui, n'est point jugé ; mais* »¹

¹ N B Italic Ir. ο μη, pour ο δε μη, chez tous les autres.

celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu.» — Un juriste éminent (H. Jacottet, de vénérée mémoire) annotait ainsi ce verset : « Voilà la justification par la foi, et la condamnation par l'incrédulité. » C'est là en effet le vrai jugement substitué à celui qu'Israël attendait.

La première proposition confirme la pensée du v. 17 : non seulement Jésus ne vient pas pour juger, mais le croyant est affranchi par lui du jugement même (le jugement final). Nos traducteurs, ainsi que Meyer, Hengstenberg, etc., entendent, ici encore, le mot κρίνειν, non dans le sens de *juger*, mais dans celui de *condamner*. Mais le peut-on réellement, en face de la parole V, 24? Juger, c'est constater l'état moral par un examen détaillé des actes. Or cette enquête, qui sera l'un des traits essentiels du jugement futur et final (Apoc. XX), n'aura point lieu pour le vrai croyant, le croyant sanctifié. « *Il ne vient point en jugement,* » dit Jésus. Il comparaitra bien, d'après Rom. XIV, 10; 2 Cor. V, 10), mais pour être reconnu et déclaré saint. Que si la foi soustrait l'homme au jugement, il n'y a rien là d'arbitraire. Cela résulte de ce qu'elle l'introduit, au moyen du jugement intérieur de la repentance, dans la sphère de la sanctification chrétienne, qui est celle d'un jugement continu, l'anticipation libre du jugement (1 Cor. XI, 31). — Le prés. ὃ κρίνεται, *n'est point jugé*, est celui de l'idée. Il s'agit du jugement extérieur final. La seconde propos. est une antithèse provoquée par la première : « Si le croyant n'est pas jugé, l'incrédule, lui, le sera, et même à proprement parler, l'est déjà par le fait de son incrédulité. » — Le mot ἤδη, *déjà*, et la substitution du parfait κέκριται au présent κρίνεται montrent que Jésus pense ici au jugement moral qui s'exerce ici-bas chez celui qui rejette le salut offert en Christ. Il prononce, par son incrédulité même,

une sentence suffisamment claire sur sa tendance morale. Le juge n'aura plus qu'à la ratifier. Se détourner de la lumière, c'est se déclarer par le fait ami des ténèbres. — La négation subjective $\mu\acute{\iota}$, au lieu de $\omega\delta$, appartient selon Bäumlein au déclin de la langue. Selon Meyer, elle aurait ici son sens régulier : « *en ne croyant pas,* » ou « *parce qu'il ne croit pas.* » — Par le titre de *Fils unique*, Jésus fait ressortir la culpabilité de ceux qui repoussent sa personne et son œuvre. Plus le Sauveur est glorieux, plus il est criminel de se détourner de lui. — Son *nom*, celui de Fils, est l'expression normale de son essence (voir à I, 12). — Le parf. $\pi\epsilon\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon\chi\epsilon\nu$, *n'a pas cru*, se rapporte, non à l'acte, mais à l'état résultant de l'acte de ne pas croire : « *Parce qu'il ne se trouve pas dans la position privilégiée qui résulterait pour lui du fait de s'être confié à un tel être.* » La seconde proposition du v. 18 est expliquée dans le v. suivant :

V. 19. « *Et voici le jugement : c'est que la lumière est venue dans le monde, et que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière; car leurs œuvres étaient mauvaises.* » — En devenant incrédule, l'homme se juge ; car il constate son état moral. L'enquête la plus rigoureuse ne démontrerait rien de plus sur son compte que le fait de son incrédulité. Ce jugement-là ne diffère pas moins de celui que se représentaient les Juifs, que le salut décrit v. 14 et 15 ne diffère de celui qu'ils attendaient. — « *Voici le jugement (dans son essence même).* » Ces mots sont comme le titre des paroles suivantes, y compris le v. 21. Seulement l'ordre qu'avait suivi Jésus au v. 18 est renversé : les incrédules sont placés les premiers (v. 19. 20); les croyants à la fin (v. 21). Pourquoi cela? Parce que le dernier mot devait s'adresser à Nicodème comme un adieu. — $\kappa\rho\acute{\iota}\varsigma\iota\varsigma$, *jugement*, non *condamnation*. L'état moral des hommes est constaté,

en bien comme en mal, par l'attitude qu'ils prennent à l'égard de Jésus. Pourquoi cela? Parce que Jésus est *la lumière*. Ce mot signifie ici, comme dans tout l'évangile, la sainteté clairement révélée à la conscience humaine. Il résulte de là que la relation libre que nous contractons avec cet être témoigne infailliblement de notre tendance morale la plus intime. — Le résultat de cette épreuve pour le monde est déjà manifeste aux yeux de Jésus : « *Les hommes ont mieux aimé...* » Jésus dit : *les hommes*; l'expérience n'est faite proprement que par rapport à la masse du peuple juif (v. 11), mais Israël est le représentant de l'humanité déchue. — L'expression *ont mieux aimé* n'a nullement pour but, comme le pense Lücke, d'atténuer la culpabilité des incrédules, en insinuant que chez eux il y a encore un attrait pour la vérité. Elle aggrave, au contraire, leur responsabilité, en faisant ressortir la libre préférence avec laquelle, mis en face de la lumière, ils optent pour les ténèbres. — Et quel est le motif de cette coupable préférence? *Leurs œuvres sont mauvaises*; or ils veulent les soustraire à la lumière parce qu'ils sont décidés à y persévérer. La lumière, en dévoilant et condamnant ces œuvres, eût forcé leurs auteurs à y renoncer. On ne pêche pas en pleine clarté. — Tandis que l'aor. ἡγάπησαν, *ont aimé*, se rapporte à l'acte de l'incrédulité, l'imparf. ἦν, *étaient*, désigne l'état permanent de péché antérieur à l'apparition de la lumière. — Ἔργα, *œuvres*, désigne toute l'activité morale, tendance et actes. — Le v. suivant explique par une comparaison cette relation psychologique entre l'immoralité et l'incrédulité :

V. 20. « *En effet, quiconque pratique le mal, hait la lumière et ne vient point à la lumière*¹, afin que ses œuvres

¹ N seul omet les mots καὶ οὐκ ἐρχεται εἰς τὸ φῶς (évidemment par suite de la confusion des deux φῶς de la part du copiste).

ne soient pas condamnées. » — La nuit régnait en ce moment même. Que de malfaiteurs erraient dans ces ténèbres, poursuivant leurs buts criminels ! Et ce n'était pas accidentellement qu'ils avaient choisi cette heure. Voilà l'image de ce qui se passe dans le monde moral. La sainte apparition de Jésus est comme le lever du soleil ; elle fait paraître toutes les actions humaines dans leur véritable jour. De là il résulte que, lorsque quelqu'un fait le mal *et veut y persévérer*, il se tient à distance de Jésus et de sa sainteté. Cette clarté amènerait au grand jour de sa conscience la perversité intérieure de sa conduite et l'obligerait à y renoncer, ce qu'il ne veut pas. Il nie donc ; l'incrédulité est la nuit dans laquelle il s'enfonce pour continuer à pécher. Telle est la genèse de l'incrédulité. — Les mots φῶλα πράσ-
σων, *celui qui fait le mal*, désignent non seulement la tendance à laquelle on s'est livré précédemment, mais celle dans laquelle on est décidé à persévérer. C'est ce qu'exprime le part. présent πράσων (non le passé πράξας). Le mot φῶλα (*des choses de rien*) est substitué à πονηρά (*des choses perverses*) du v. 19 ; celui-ci exprimait l'appréciation de Jésus ; celui-là se rapporte à la nature intrinsèque des actes, à leur dépravation foncière. Cette nuance convient au contexte : v. 19, c'était Jésus qui jugeait ; v. 20, c'est le pécheur qui se juge lui-même en cherchant la nuit. — Il y a une différence correspondante entre les deux verbes πράττειν et ποιεῖν : le premier indique le travail — il s'agit d'œuvres de néant — le second implique la réalisation effective ; dans le bien le produit demeure. — Mais il ne faut point croire que le terme *pratiquer le mal* se rapporte uniquement à ce que nous appelons une conduite immorale. Jésus pense certainement aussi à une vie extérieurement honnête, mais vide de tout réel sérieux moral, comme celle de la plupart des chefs en Israël et particu-

lièrement des pharisiens : l'exaltation du *moi* et la recherche de la gloire humaine appartiennent aussi au φαντασμάτιον, « pratiquer des choses de rien, » dans le sens où l'entend Jésus. — Μισεῖν, *il hait*, exprime l'antipathie instinctive, immédiate, contre la lumière manifestée en Jésus, qui résulte de la tendance mauvaise ; οὐκ ἔρχεται, *il ne vient pas*, désigne la résolution réfléchie de rejeter. — Ἐλέγχειν : mettre au jour la nature erronée ou mauvaise d'une idée ou d'un fait.

Le principe de l'incrédulité n'est donc pas intellectuel, mais moral. La preuve que Jésus donne, au v. 20, de ce fait si grave, est d'une parfaite lucidité. Tout ce que Pascal a écrit de plus profond sur la relation entre la volonté et l'intelligence, le cœur et la croyance, est par avance renfermé dans ce verset et dans le suivant¹. — Il n'en est pas autrement de la foi. Elle aussi plonge ses racines dans la vie morale :

V. 21. « *Mais celui qui fait la vérité, vient à la lumière, afin que ses œuvres soient manifestées² comme étant faites*

¹ Voici les réflexions que cet admirable passage inspire à M. Colani (*Revue de théol.* t. II, p. 49) : « L'évangéliste ne sent pas même la contradiction des termes.... il ne sort pas d'un cercle. La lumière est venue dans le monde, et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière. Pourquoi ? Parce que leurs œuvres sont mauvaises, et que, faire le mal, c'est haïr la lumière. » Puis M. Colani conclut gravement de cette prétendue pétition de principe et de l'erreur dualiste qu'il trouve aussi dans ce morceau, que, quand l'apôtre écrivait, « la spéculation religieuse était encore à son berceau. » M. Colani n'a pas discerné les deux rapports tout différents, exprimés par les deux *car* v. 19 et 20. Le premier signale une relation historique : « Ils ont été incrédules *par suite de ce* qu'ils étaient immoraux. » Le second est de nature logique ; il explique la relation de causalité établie par le premier : « *En effet*, l'immoralité fuit la lumière et produit l'incrédulité. » Le galimatias que trouve ici la critique, est tout à sa charge.

² Σ omet la presque totalité de ce verset jusqu'à οὐ (confusion des deux τα ἐργα αὐτοῦ v. 20 et 21, une partie des autorités plaçant au v. 21 αὐτοῦ après ἐργα).

en Dieu. » — La foi en Christ émane de l'amour sincère et de la pratique (relative) du bien moral. Il y a dans l'humanité, même avant l'apparition de Christ, des hommes qui, quoique atteints, comme les autres, du mal inné, réagissent contre les penchants mauvais, et poursuivent avec une noble ardeur la réalisation de l'idéal moral qui brille devant eux. Jésus les appelle ici *ceux qui font la vérité*. Saint Paul, encore d'accord en ce point avec saint Jean, les décrit comme ceux qui, *en persévérant dans les bonnes œuvres, recherchent la gloire, l'honneur et l'incorruptibilité* (Rom. II, 7). Cet attachement sérieux au bien, que stimule et protège en Israël la discipline théocratique, fait contraste avec les mômeries de la justice pharisaïque. Comp. les expressions *être de Dieu, être de la vérité* (VIII, 47; XVIII, 37). — Ἀληθεία, *la vérité*, la connaissance de la véritable essence des choses, le bien moral perçu par la conscience. — Cette recherche sérieuse de la sainteté, qui peut se trouver aussi bien chez un péager pénitent que chez un irréprochable pharisien, détermine dans le cœur, à la vue de Christ, une sympathie immédiate. L'âme reconnaît en lui son idéal réalisé et se sent attirée vers lui comme vers celui en qui elle parviendra à le réaliser elle-même. — L'expression figurée *venir à la lumière* n'est-elle point une allusion délicate à la démarche actuelle de Nicodème ? La nuit régnait au dehors ; c'était l'image de l'incrédulité dans laquelle s'enveloppent les amis du péché. Mais la lumière autour de laquelle étaient assis les interlocuteurs, était comme l'emblème de celle que Nicodème venait chercher pour son âme. Tu veux le bien, semble lui dire Jésus par cette image ; prends courage ! Tu arriveras !

Cet attrait des âmes droites pour la lumière provient d'un besoin profond de manifestation, d'approbation : « *Afin que ses œuvres soient manifestées comme faites en*

Dieu.» On traduit ordinairement : « Afin que ses œuvres soient manifestées, *parce qu'elles sont faites en Dieu.* » Notre traduction un peu différente est, croyons-nous, plus conforme au génie de la syntaxe grecque (comp. IV, 35). Tout homme vraiment droit se réjouit d'entrer en contact intime avec Christ, la sainteté vivante, parce que l'impulsion intime sous laquelle il agit, peut venir ainsi au grand jour. Cette impulsion, en effet, est divine ; un tel homme cherche à faire la volonté de Dieu ; il n'a donc pas d'intérêt à soustraire son cœur à l'éclat de la lumière *qui manifeste tout* (Eph. V, 12). Au contraire, dans l'approbation de Jésus, il trouvera, comme Nathanaël, un affermissement, un stimulant, un moyen puissant de victoire sur le mal qu'il sent attaché à lui. — Les ἔργα, *œuvres*, dont il est ici parlé, sont les soupirs du péager contrit et du brigand repentant, aussi bien que les nobles aspirations d'un Jean ou d'un Nathanaël. — Si l'expression « *faites en Dieu* » paraît bien forte pour caractériser la tendance morale de l'homme sincère avant la conversion, n'oublions pas que, soit en Israël, soit même en dehors de la sphère théocratique, c'est d'une impulsion divine que provient tout bien dans la vie humaine. C'est le Père qui attire les âmes au Fils et qui les lui donne (VI, 37. 44). C'est Dieu qui fait retentir dans l'âme sincère le signal de la lutte, même impuissante, contre le mal inné (Rom. VII). Partout où il y a docilité de la part de l'homme envers cette divine initiative, s'applique l'expression des *œuvres faites en Dieu*. Ici s'ouvre le vaste domaine réservé à la liberté humaine ; placée, comme elle l'est à chaque instant, entre la corruption innée et l'impulsion divine, elle adhère à celle-ci et réagit contre celle-là (v. 21), ou bien elle résiste à l'attrait divin et s'abandonne à celui du mal (v. 19. 20). La première voie aboutit à la foi ; la seconde à l'incrédulité. Luthardt nous paraît avoir com-

plètement faussé le sens de ce verset et perdu l'enseignement si profond qu'il renferme en expliquant : « Celui qui pratique la vérité morale *manifestée en Christ* s'attache bientôt à Christ par le lien religieux de la foi. » Comment un homme pourrait-il se mettre à pratiquer la sainteté *révélée en Christ*, sans avoir déjà en quelque manière foi en lui?

« Dans l'humanité antérieure à Christ, dit avec raison Lücke, sont confondues deux espèces d'hommes. Avec l'apparition de Jésus commence le triage ; » *ἄρα ἡ χρίσις*. Sous les arbres de la même forêt, observe Lange, toutes sortes d'oiseaux s'abritent confondus, durant la nuit. Mais au matin, dès que le soleil verse ses rayons, les uns ferment les yeux et cherchent la retraite la plus obscure, tandis que les autres battent des ailes et saluent le soleil de leurs chants. Ainsi l'apparition du Christ sépare les amis du jour de ceux de la nuit, confondus jusqu'alors dans la masse de l'humanité. Il ne faudrait pourtant pas comprendre cette idée dans le sens que l'école de Tubingue prête à l'évangéliste : c'est qu'il y a deux espèces d'hommes opposées de nature. Toutes les expressions employées par Jean, « ils ont *mieux aimé*, » « *pratiquer* les choses mauvaises, » « *faire la vérité*, » sont bien plutôt empruntées au domaine du libre choix et de l'activité réfléchie. (Comp. *Introd.* I, p. 221 et suiv.).

C'est par cette parole d'espérance que Jésus prend congé de Nicodème. Il a beau n'être pas encore né de nouveau. Il n'en est pas moins, Jésus l'a reconnu, une de ces âmes droites qui croiront un jour et que la foi conduira au baptême d'eau et, par là, au baptême d'Esprit. Désormais Jésus l'attend. M. Reuss trouve étrange le silence de Jean sur son départ. « Nous l'avons bien vu venir; mais nous ne le voyons plus s'en aller. Nous ignorons complètement le ré-

sultat de cet entretien. » Il tire de là une preuve contre la réalité historique du récit. — Cette objection est-elle sérieuse? L'évangéliste aurait donc dû nous dire expressément que Nicodème, en quittant Jésus, s'en retourna chez lui! Et l'effet produit ne ressort-il pas positivement de l'histoire ultérieure (VII, 50. 51; XIX, 39)? Jean respecte le mystère du travail intérieur qui vient de commencer et laisse parler les faits. C'est la révélation de Jésus qui est le sujet de ce récit, et non la biographie de Nicodème. De ce que Matthieu ne mentionne pas le retour des Douze après leur première mission (ch. X), résulterait-il que ce fait n'est pas historique? Non, nos évangiles sont des écrits essentiellement religieux. A leur point de vue, le résultat *moral* importe seul; et il ne s'est produit que peu à peu.

Nous sommes maintenant en état de porter un jugement sur le caractère historique de cet entretien.

1. La réalité du personnage de Nicodème a été niée par la raison que les synoptiques ne parlent pas de lui; comme si, dans un aussi riche parterre que le ministère de Jésus, il ne restait plus que des fleurs artificielles après celles que les premiers passants ont cueillies! Le rôle de Nicodème dans la séance du Sanhédrin (ch. VII) et la part qu'il prit aux derniers honneurs rendus au corps de Jésus (ch. XIX), sont des circonstances dont aucun motif valable ne peut faire suspecter la vérité. Un accord psychologique parfait et nullement cherché règne entre ces différents traits de la conduite de Nicodème, et donne à ce personnage le caractère d'un être concret et vivant (comp. Luthardt, *1*, p. 106).

2. La vérité historique de l'entretien résulte de l'à-propos parfait de toutes les paroles de Jésus dans la situation donnée. D'abord, un épisode dans lequel Jésus a égard aux besoins pratiques de cette âme qui s'approche de lui. Il

dévoile à ce membre du Sanhédrin, à cet irréprochable pharisien, la vérité proclamée ailleurs dans cette parole : « *Si votre justice ne surpasse celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point au royaume des cieux.* » — Puis, après avoir ainsi fait le vide dans son cœur, il cherche à le combler dans la partie positive de l'entretien où il répond aux questions que Nicodème s'était proposé de lui adresser. Dans cette réponse, il oppose de front programme divin à programme juif : Messie à Messie, salut à salut, jugement à jugement, de telle sorte que chaque mot est un coup tiré à bout portant sur son interlocuteur, et que la donnée du v. 4 : « *Un homme d'entre les pharisiens,* » est la clef de tout le morceau. Cette application directe, cette convenance constante, cette tenue ferme de l'entretien en garantissent la réalité. Une composition, datant du II^e siècle, ne se fût pas si parfaitement adaptée à la situation historique. — En tout cas, la cohésion de toutes les parties est trop étroite pour autoriser l'idée d'une distinction entre la part revenant à Jésus et celle de l'évangéliste. Ou le tout est une composition artificielle, ou le tout aussi doit être envisagé comme le sommaire d'un entretien réel. Nous disons : le sommaire, car nous ne possédons certainement pas le compte-rendu complet. La visite de Nicodème a naturellement duré plus que les quelques minutes nécessaires pour en lire le récit. Jean nous a transmis dans quelques paroles saillantes la quintessence des communications de Jésus en cette circonstance. C'est ce qu'indiquent les transitions assez vagues par le simple *et*, *καί*. Nous contemplons quelques sommités, mais non la totalité de la chaîne (comp. *Introd.* I, p. 164).

III. — *Jésus dans la campagne de Judée* : III, 22-36.

Les témoignages de Jean-Baptiste, qui avaient commencé à révéler Jésus au monde, avaient un caractère déclaratif : c'étaient des appels à la foi. Dans le morceau qui suit, est rapporté un dernier discours du précurseur, qui, par son ton grave et menaçant, prend le caractère d'une solennelle protestation contre l'attitude morale d'Israël et son incrédulité naissante. C'était donc bien ici l'un des traits saillants de l'histoire de la révélation de Jésus, ainsi que de celle de l'incrédulité juive.

Le précurseur prononça ces paroles, probablement les dernières de son ministère public, dans la campagne de Judée, où Jésus exerçait alors le sien non loin de lui. Il paraît par là que le Seigneur n'était point retourné en Galilée après son séjour à Jérusalem, à la fête de Pâques. Il se rendit de la capitale dans les campagnes de la Terre-Sainte, où il se mit à prêcher et à baptiser, à peu près comme le faisait Jean-Baptiste.

Comment expliquer cette forme d'activité que revêt en ce moment son ministère? — Après que le temple s'était fermé pour lui, il avait parcouru la ville sainte, n'y rencontrant qu'un homme marquant disposé à préférer réellement la lumière aux ténèbres. Alors il s'éloigne encore plus du centre et se fixe dans la province; et à cette retraite locale correspond une modification dans son activité elle-même. Il s'était présenté dans le temple avec autorité, comme un souverain qui fait son entrée dans son palais. La sainteté de son appel n'ayant pas été comprise, Jésus ne peut s'élever à l'activité messianique. Il redescend donc à l'œuvre de la préparation prophétique; il devient ainsi en quelque sorte son propre précurseur, et par ce pas ré-

trograde il se trouve placé, en ce moment de son ministère, au même point que Jean-Baptiste parvenu au faite du sien. De là la simultanété et l'espèce de concurrence qui s'établit entre les deux ministères et les deux baptêmes. Après son retour en Galilée, Jésus renoncera même à ce rite. Comme unique élément d'organisation messianique, il conservera l'apostolat. Du reste, il ne travaillera plus qu'à éveiller la foi et il renverra la fondation de l'Eglise, à laquelle se lie le rétablissement du baptême, à l'époque plus éloignée où sa mort et sa résurrection auront complètement rompu le lien entre lui et le peuple incrédule.

Ces transformations dans le ministère de Jésus n'ont point échappé aux regards des rationalistes ; mais ils n'y ont vu que le résultat d'un mécompte croissant. Cependant, Jésus avait tout annoncé dès le premier jour : « *Abattez ce temple ;* » et le succès final de son œuvre aurait dû leur montrer qu'il y avait mieux ici que l'effet d'une déception. La foi admire, au contraire, dans cette marche, l'élasticité du plan divin dans ses rapports avec la liberté humaine et la parfaite souplesse avec laquelle le Fils sait se plier aux instructions journalières du Père. Par là l'absence de plan devient le plus sage et le plus merveilleux des plans ; et la pensée divine, acceptant le libre jeu de la liberté humaine, peut se servir de l'opposition même que font les hommes à ses desseins, pour les réaliser plus sûrement.

Ce coup d'œil donne la clef des principales difficultés du récit suivant et fait comprendre la simultanété momentanée de ces deux ministères, dont l'un paraissait devoir *aboutir* à l'autre.

Ce morceau renferme : 1° le tableau général de la situation : v. 22-26 ; 2° le discours de Jean-Baptiste : v. 27-36.

4. V. 22-26.

V. 22. « *Après cela, Jésus se rendit avec ses disciples dans la campagne de Judée: et il séjournait là avec eux et baptisait.* » — Μετὰ ταῦτα, après cela, rattache, d'une manière générale, ce morceau à II, 23-25 : « *A la suite de cette activité de Jésus à Jérusalem.* » — Ἰουδαία γὰρ, la terre de Judée, désigne la *campagne*, en opposition à la capitale. — Les imparf. *il séjournait* et *il baptisait* indiquent que ce séjour fut d'une certaine durée. — L'expression *il baptisait* est déterminée plus exactement IV, 2 : « *Toutefois ce n'était pas Jésus lui-même qui baptisait, mais ses disciples.* » L'acte moral seul appartenait à Jésus; l'opération matérielle se faisait par les disciples. Si ces deux passages se trouvaient dans deux évangiles différents, la critique ne manquerait pas d'y voir une contradiction. Ce qui importe uniquement au narrateur dans ce contexte-ci, c'est de placer ce baptême sous la responsabilité de Jésus lui-même.

V. 23. « *Or Jean baptisait aussi à Enon, près de Salim, parce qu'il y avait là abondance d'eaux: et on s'y rendait et on y était baptisé.* » — Enon (de עֵן) désigne une source. Meyer dérive la terminaison *on* de עֵן, colombe. Le sens de ce mot serait ainsi *la source de la colombe*. Cette localité se trouvait dans le voisinage d'une ville nommée *Salim*. La situation de ces deux endroits n'est pas connue. Eusèbe et Jérôme, dans l'*Onomasticon*, placent Enon à 8,000 pas au sud de Bethséan ou Scythopolis, dans la vallée du Jourdain, et Salim plus à l'occident. Il résulterait de là que ces deux localités se trouvaient en Samarie. Mais l'expression : *dans la campagne de Judée* (v. 22), n'est pas favorable à ce sens. Et comment Jean se fût-il établi chez les Samaritains? Comment les foules l'eussent-elles suivi chez ce peuple

hostile? Ewald, Wieseler, Hengstenberg pensent par ces raisons à une localité toute différente. Jos. XV, 32, il est parlé de trois villes : *Silhim*, *Haïn* et *Rimmon*, situées vers la frontière méridionale de la tribu de Juda, sur les confins d'Edom (comp. XV, 21). Jos. XIX, 7 et 1 Chron. IV, 32 Haïn et Rimmon reparaissent ensemble. Enfin Néh. XI, 29 ces deux noms sont fondus en un : *Hen-Rimmon*. Enon ne serait-il pas leur contraction complète? Cette supposition ferait tomber la difficulté du baptême *en Samarie* et donnerait un sens très-convenable à ce motif : *parce qu'il y avait là abondance d'eau*. En effet, appliquée à une contrée généralement privée d'eaux et presque déserte, comme l'extrémité méridionale de Juda, cette raison a plus de valeur que s'il s'agissait d'un pays riche en eaux, comme la Samarie.

Jésus aurait donc visité du nord au sud, sur les traces de Jean-Baptiste, tout le territoire de la tribu de Juda, contemplant, au moins une fois en sa vie, Bethléem, sa ville natale, Hébron, la ville d'Abraham et de David, et toute la Judée méridionale jusqu'à Beerséba. Dans les synoptiques, nous le voyons faire une excursion analogue jusqu'aux confins septentrionaux de la Terre-Sainte et séjourner à Césarée de Philippe, dans le voisinage de l'ancienne Dan, au pied du Hermon. Dan et Beerséba sont les deux points extrêmes de l'héritage donné à Israël. Toutes les contrées du domaine théocratique auraient donc été visitées une fois au moins par le Seigneur. — Hengstenberg, profitant de ce séjour de Jésus dans le voisinage du désert, place ici la tentation. Cette opinion est chronologiquement insoutenable.

V. 24. « Car Jean n'avait pas encore été mis en prison. » — Rien dans les récits qui précèdent ne motive cette remarque. L'évangéliste n'a pas dit un mot qui pût faire

supposer que Jean-Baptiste fût déjà emprisonné à l'époque dont il s'agit. C'est donc ailleurs que dans notre évangile qu'il faut chercher l'occasion du malentendu que Jean rectifie dans ce verset. On la découvre facilement dans nos premiers synoptiques. Matth. IV, 12 : « *Jésus, ayant appris que Jean avait été livré, se retira en Galilée.* » Marc I, 14 : « *Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée.* » Ces paroles, qui suivent immédiatement le récit du baptême et de la tentation, conduiraient à penser que l'emprisonnement de Jean-Baptiste suivit de très-près le baptême de Jésus et précéda, motiva même, son *premier* retour en Galilée (le récit Luc III, 19. 20 est différent; l'emprisonnement du Baptiste n'y est mentionné que par anticipation). Il faut conclure de là : Ou, avec Hengstenberg, que les deux premiers synoptiques omettent le premier retour en Galilée, celui qui est mentionné dans notre évangile I, 44, et commencent leur récit du ministère galiléen par le retour indiqué IV, 3, lequel serait ainsi identique avec celui que rapporte Matth. IV, 12. Hengstenberg appuie cette opinion sur le terme ἀνεχώρησεν, *se retira*, dans Matthieu, qui indique, selon lui, une retraite motivée par quelque danger dont Jésus se sentait menacé en Judée et suppose ainsi une activité de Jésus antérieure à ce retour. — Ou bien il faut admettre que dans le récit des deux premiers synoptiques étaient confondus ces deux premiers retours de Judée en Galilée. De cette identification résultait naturellement la suppression de tout l'intervalle entre les deux retours, c'est-à-dire de presque toute une année du ministère de Jésus, précisément le temps durant lequel ont eu lieu les événements racontés Jean I, 44-IV, 54. Pour recouvrer le terrain sur lequel se sont passés les faits actuellement racontés, Jean était donc obligé de rétablir expressément la distinction entre ces deux retours. Il était parti-

culièrement forcé de le faire à l'occasion de ces deux baptêmes de Jean et de Jésus, dont la simultanéité eût été impossible au point de vue des deux premiers synoptiques. Tel est, sans aucun doute, le but de l'observation qu'il intercale au v. 24. Hilgenfeld dit lui-même, en parlant de ce passage : « Involontairement le IV^e évangéliste témoigne ici de sa connaissance de la narration synoptique. » Il n'y a à reprendre dans cette remarque que le mot *involontairement*. Car le caractère intentionnel de cette parenthèse, v. 24, saute aux yeux. L'appui que cherche Hengstenberg dans le terme *se retira*, est insuffisant. Nous avons constaté chez Jean l'intention marquée de distinguer ces deux retours en Galilée, par la manière dont il parle du miracle de Cana, II, 11, et nous aurons l'occasion de faire une remarque analogue, IV, 54. Quant à la manière dont s'était produite cette confusion dans la tradition synoptique, nous rappellerons que ce ne fut que depuis son *second* retour en Galilée que Jésus commença ce ministère suivi que l'on appelle celui du *prophète de Galilée*, que nous dépeignent tout particulièrement les trois premiers évangiles, et qui a été le principe de la fondation de l'Eglise. Les tentatives infructueuses faites par lui en Judée jusqu'à ce moment avaient sans doute une grande importance dans le tableau de l'incrédulité juive (par conséquent dans l'évangile de saint Jean), mais n'avaient aucune portée pour l'établissement réel du règne de Dieu et de l'Eglise qui a été le résultat du ministère galiléen.

Nous pouvons tirer de ce v. 24 une conséquence importante pour la position de l'auteur du IV^e évangile au sein de l'Eglise primitive. Quel autre qu'un apôtre, et un apôtre de premier ordre, eût pu prendre cette position souveraine à l'égard de la tradition reçue dans l'Eglise, émanant des Douze et consignée dans les évangiles antérieurs au

sien? Pour apporter d'un trait de plume une modification aussi profonde à un récit revêtu d'une telle autorité, il fallait se sentir soi-même en possession d'une autorité parfaitement incontestée.

V. 25. « *Il survint donc une dispute, de la part des disciples de Jean, avec des Juifs¹, touchant la purification.* » — Après avoir indiqué le temps et le lieu du discours suivant, Jean nous en fait connaître l'occasion. Ce fut une discussion provoquée par la concurrence des deux baptêmes voisins. Οὕν, *donc*, indique cette relation. — L'expression : *de la part des disciples*, montre que les disciples de Jean furent les provocateurs. — La leçon de la plupart des Mss., Ἰουδαίων, *un Juif*, au lieu de Ἰουδαίων, *des Juifs*, est généralement reçue aujourd'hui. Mais ne faudrait-il pas τῶς? Puis, un témoignage si solennel pourrait-il avoir été provoqué par une circonstance aussi insignifiante qu'une altercation avec un individu quelconque? Le témoignage des plus anciennes Vss. en faveur du pluriel, *des Juifs*, n'est pas sans importance; et le *Sinaït.* est venu confirmer l'antiquité de cette leçon, qui est en elle-même la plus probable. Il nous paraît que la terminaison ου est une faute très-ancienne provenant de la confusion avec les deux terminaisons semblables ἰωάννου et καθάρισμοῦ. — Le sujet de la discussion fut le mode de la vraie purification. Cette purification était évidemment celle qui devait servir de préparation à l'entrée dans le royaume du Messie. Meyer pense que le Juif attribuait au baptême de Jésus une efficacité plus grande qu'à celui de Jean. Luthardt suppose qu'il appartenait au parti pharisien, hostile à Jésus et à Jean, et qu'il raconta malignement aux disciples de celui-ci les succès de celui-là. Il est possible, en effet, que des Juifs

¹ Le T. R. lit Ἰουδαίων avec N G Mnn. It. Syrc^{us} Cop. Or. Tous les autres lisent Ἰουδαίου.

fussent venus de Jérusalem pour épier, de la part du Sanhédrin, ce double baptême qui se célébrait sans autorisation officielle (comp. le rapport auquel il est fait allusion IV, 1). Engagés dans un entretien avec eux, les disciples de Jean réclamèrent pour leur maître l'honneur de la priorité et de la supériorité, quant à cette purification préparatoire dont Jean avait été divinement chargé. Les Juifs, de leur côté, leur dépeignaient l'affluence des pèlerins qui se pressaient au baptême de Jésus, et en appelaient aux témoignages de Jean pour donner la préférence à ce dernier. La question était embarrassante. Les disciples de Jean se décidèrent à la lui soumettre :

V. 26. « *Et ils vinrent vers Jean et lui dirent : Maître, celui qui était avec toi de l'autre côté du Jourdain, auquel tu as rendu témoignage, voici, il baptise, et tous viennent à lui.* » — Il y a de l'amertume dans ces paroles. Les mots : « *auquel tu as rendu témoignage,* » font ressortir la générosité dont Jean a fait preuve envers Jésus : « Voilà comment tu as agi, toi (σὺ); et voici comment il agit, lui (οὗτος). Ἴδε, *voici*, relève ce qu'il y a d'inattendu dans un tel procédé : « Il baptise, et par là, non content de s'affirmer, il cherche à t'annuler. » Le baptême était un rite spécial, introduit par Jean, et qui distinguait son ministère de tout autre. En se l'appropriant, Jésus semblait usurper le rôle propre de Jean. — Et ce qu'il y a de plus poignant, c'est qu'il réussit : « *Tous viennent à lui.* » Cette exagération, *tous*, est l'effet du dépit. Matth. IX, 14 nous montre les disciples de Jean animés en Galilée, après l'emprisonnement de leur maître, de la même disposition hostile, et plus ou moins coalisés avec les adversaires de Jésus.

2. V. 27-36.

Jean ne résout pas directement, dans sa réponse, la difficulté particulière qui lui est soumise. Il va au fond des choses. Il caractérise toute la relation entre les deux personnages dont on fait des rivaux et montre que toute opposition, toute comparaison même entre eux est déplacée. La solution de la question pendante ressort de cette explication générale. Le discours a deux parties qui sont déterminées par la situation donnée : « moi » et « lui, » ou, pour employer ses propres expressions, l'ami de l'époux (v. 27-30) et l'époux (31-36). Le but de Jean-Baptiste est d'apaiser ses disciples, en leur montrant que ce qui les afflige, est précisément ce qui le comble de joie. On a remarqué de tous temps une singulière analogie entre ce discours de Jean-Baptiste et l'entretien de Jésus avec Nicodème, et l'on a tiré de là des conséquences défavorables à l'authenticité de l'un et de l'autre. Puis, beaucoup d'expressions et d'idées semblent appartenir à un christianisme déjà avancé. « Une pareille prédication, dit M. Colani, a pu suivre l'œuvre de Jésus, non la précéder » (*Revue de théol.* t. II, p. 39). Aussi admet-on assez généralement que, depuis le v. 31, c'est l'évangéliste qui ajoute ses propres réflexions à celles du précurseur, ou même que le discours tout entier doit être mis sur le compte du premier. Selon M. Reuss, l'idée dogmatique qu'il veut exprimer est mise ici par lui dans la bouche de Jean-Baptiste, comme ailleurs dans celle de Jésus. — Avant tout, reconnaissons que la situation historique est nette et bien déterminée. La question sera de savoir si, dans ses traits essentiels, le discours y correspond fidèlement, et si nous trouverons un moyen naturel d'expliquer l'analogie qui existe en effet entre les termes dont se sert le précurseur et ceux qu'emploie Jésus dans l'entretien avec Nicodème.

V. 27-30. « *Moi.* »

V. 27. « *Jean répondit et dit : Un homme ne peut prendre que ce qui lui est donné du ciel.* » — L'idée dominante, jusqu'au v. 30, est celle de la personne et de la mission du précurseur. D'après cela, l'explication la plus naturelle de la sentence générale du v. 27 paraît être de l'appliquer à la personne de Jean-Baptiste. On l'excite à se défendre contre Jésus qui le dépouille. « Je ne puis prendre, répond-il, ce que Dieu ne m'a pas donné, » en d'autres termes : « Je ne puis me faire l'époux, quand je ne suis que l'ami de l'époux. » Cette explication, que j'avais adoptée (comp. Lücke, Hengstenberg), dans la 1^{re} édition, en raison de la relation de cette parole avec le thème de la première partie du discours : « *moi,* » me paraît aujourd'hui devoir être abandonnée pour celle de Meyer d'après laquelle cette maxime se rapporte à Jésus : « Il n'obtiendrait pas un tel succès si Dieu lui-même ne le lui donnait. » La relation avec la question du v. 26 est bien plus étroite dans ce sens. Et la première parole du discours peut bien être le préambule du discours entier (*moi et lui*) et non pas seulement celui de la première partie. On pourrait objecter que, d'après ce sens, cette maxime ne renferme rien moins que la glorification du succès, comme tel. Mais il ne faut pas oublier que cette parole se rapporte uniquement à l'œuvre *divine* ici-bas et à ses progrès. — Tholuck, Brückner, Luthardt l'appliquent à Jean et à Jésus simultanément. Ce que cette déclaration gagne ainsi en extension, elle le perd en netteté.

V. 28. « *Vous-mêmes m'êtes¹ témoins que j'ai dit : Je ne suis point le Christ, mais je suis envoyé devant lui.* » — *L'asyndeton* entre ce v. et le précédent est l'expression du

¹ Les Mjj. $\aleph$ E F H M V et 60 Mnn. omettent *moi*.

contraste vivement senti entre ce qui est accordé à Jésus et le rôle assigné à Jean. — Celui-ci rappelle à ses disciples que ce dont ils se plaignent n'est que la conséquence d'un fait dont il les a avertis dès le commencement. Il en appelle à leur souvenir et se décharge ainsi de toute responsabilité à l'égard de leur humeur jalouse. V. 28-30, il oppose à ce qui est accordé à Jésus et qui lui est refusé, le rôle très-inférieur qui lui est assigné à lui-même, mais qui le satisfait complètement. Puis, dès le v. 31, il reviendra à l'idée du v. 27 et décrira le rôle de Jésus.

V. 29. « *Celui qui a l'épouse est l'époux : mais l'ami de l'époux qui se tient là et qui l'entend*¹, *est ravi de joie à cause de la voix de l'époux : cette joie donc qui est la mienne, est maintenant parfaite.* » — Jean rend sensible par une image la nature de sa position et montre que, si elle est inférieure à celle de Jésus, elle a aussi ses privilèges, en vertu desquels elle lui suffit parfaitement. Νύμφη, l'épouse, est la communauté messianique que Jean-Baptiste devait former en Israël pour la conduire à Jésus; νύμφος, l'époux, désigne le Messie, et, s'il est permis de parler ainsi, le futur de cette fiancée spirituelle. Le nom de Jéhovah signifie précisément : *Celui qui doit venir*. D'après l'A. T., en effet, l'Eternel ne voulait confier à aucun autre qu'à lui-même ce beau rôle, et la venue du Messie est l'apparition suprême de Jéhovah lui-même (p. 87). — L'intention de Jean dans la première proposition pourrait être de prouver, par le fait que Jésus a l'épouse (« tous vont à lui, » v. 26), qu'il est réellement l'époux : mais il est bien plus naturel de penser qu'il veut opposer les privilèges de celui qui a le bonheur d'être l'époux aux siens propres : « L'avantage de posséder l'épouse appartient à celui qui a été élu pour être l'époux, et ce rôle n'est pas le mien ;

¹ K place αὐτοῦ après ἐστῆκεως.

mais au-dessous de cette position privilégiée, il y en a une autre qui est encore assez belle pour combler de joie celui qui y est appelé; et celle-là est la mienne.» Les fonctions de l'ami de nocces étaient d'abord de demander la main de la jeune fille, puis de servir d'intermédiaire entre les époux durant le temps des fiançailles, enfin de présider à la fête des nocces; admirable image du rôle de Jean-Baptiste. Ὁ ἐστῆκός : *celui qui se tient là*. Ce mot exprime, comme le dit Hengstenberg, l'heureuse passivité de celui qui contemple, écoute et jouit. Pendant qu'il fait l'office de servant auprès des époux, l'ami de nocces entend les joyeux et nobles accents de son ami, qui le transportent de joie. Jean ne parle que d'entendre, non de voir. Pourquoi? Serait-ce peut-être parce qu'il est lui-même éloigné de Jésus? Mais alors comment peut-il même parler *d'entendre*? Si ces mots ont un sens, appliqués à Jean-Baptiste, ils supposent que certaines paroles de Jésus, publiquement ou privément prononcées par lui, avaient été rapportées à Jean et avaient rempli son cœur de joie et d'admiration. Et si l'on y réfléchit bien, pouvait-il en être autrement? Comment André, Simon Pierre, Jean surtout, ces anciens disciples de Jean-Baptiste, ne seraient-ils pas revenus, une fois au moins, auprès de leur ancien maître, pour lui rendre compte des choses qu'ils entendaient sortir de la bouche de Jésus? Comment ne l'eussent-ils pas fait surtout en cette circonstance où ils se retrouvaient si près de lui? Ce fait jette toute la lumière désirable sur la ressemblance entre certaines paroles de Jean-Baptiste dans notre discours et celles de Jésus dans l'entretien avec Nicodème. Cet entretien avait été rapporté à Jean; et c'est là précisément la *voir de l'époux* qui fait tressaillir le cœur de son ami. — La locution χαρᾷ χαίρειν, *se réjouir de joie*, répond à une construction hébraïque (l'idée verbale renforcée par le verbe

à l'infinitif placé avant le verbe fini); comp. שׂוֹשׂ אִישׁ (Es. LXI, 10), que les LXX traduisent par une construction analogue à celle de Jean; Luc XXII, 15. Cette expression désigne la joie de Jean comme une joie parvenue au comble, et qui exclut tout sentiment opposé, tel que celui que les disciples essayaient d'éveiller chez lui. Les mots : *cette joie-là qui est la mienne*, opposent la joie d'ami de noces à celle d'époux, et la caractérisent comme sa portion. — Περλήρωται, non : *a été accomplie* (Rilliet), — il faudrait l'aoriste, non le parfait, — mais : *est*, en ce moment même, *élevée au comble* : « Ce qui provoque votre dépit, est précisément ce qui accomplit ma joie. »

V. 30. « *Il faut qu'il croisse, et que je diminue.* » — Ce v. 30 est le mot central de tout le discours; il forme la transition de la première partie à la seconde. — L'ami de l'époux avait, au commencement de la relation, le rôle principal; c'était lui qui paraissait. Mais, à mesure que la relation se développait, son rôle diminuait; il n'avait plus qu'à s'effacer et à laisser l'époux devenir *le seul*. Tout Jean-Baptiste est dans cette admirable parole que jamais un autre n'eût inventée. Elle doit devenir la devise de tout serviteur de Christ.

C'est ici que Bengel, Tholuck, Olshausen et d'autres l'ont cessé le discours du Baptiste et commencé les réflexions de l'évangéliste. Ils s'appuient principalement sur le caractère johannique du style dans ce qui suit et sur les nombreux rapports avec l'entretien précédent (voy. surtout v. 31 et 32). Mais Jean-Baptiste vient de nous expliquer lui-même ces rapports; et quant au style, il faut se rappeler que Jésus et Jean-Baptiste parlaient araméen et que le même évangéliste a traduit leurs paroles. Comment un coloris uniforme ne se serait-il pas répandu sur les discours ainsi reproduits? Si l'auteur eût passé ici du discours de

Jean-Baptiste à ses propres réflexions, il eût marqué par quelque indice cette transition. D'ailleurs, les présents *il parle, il témoigne, nul ne reçoit* (v. 31. 32. 34), prouvent clairement qu'il avait l'intention et la prétention de faire parler le précurseur. Il s'agit uniquement de savoir si cette prétention est fondée. Nous ne pourrions nous prononcer qu'après avoir étudié le discours jusqu'au bout.

V. 31-36. « *Lui.* »

Et d'abord, l'origine de Jésus (v. 31); puis la divine perfection de son enseignement (v. 32-34); enfin sa dignité de Fils et son absolue souveraineté (v. 35). Le discours se termine par une application pratique (v. 36).

V. 31. « *Celui qui vient d'en-haut, est au-dessus de tous¹; celui qui est de la terre², est de la terre et parle comme étant de la terre; celui qui vient du ciel, est au-dessus de tous³.* » — Jean oppose l'origine céleste de Jésus à sa propre nature terrestre. Ἀνωθεν, *d'en-haut*, s'applique ici, non à la mission — car celle de Jean est aussi d'en-haut — mais à l'origine de la personne. Le *tous* dans *au-dessus de tous* se rapporte aux employés divins. Tous sont destinés, comme Jean lui-même (v. 30), à être éclipsés par le Messie. Les mots trois fois répétés : *de la terre*, expriment énergiquement la sphère à laquelle Jean appartient et dont il ne peut sortir. La première fois, ils indiquent l'origine (ὡν ἐκ) : un simple homme; la seconde, le mode d'existence (ἐστίν) : il est et reste terrestre dans toute sa manière d'être, de sentir et de penser (comp. l'antithèse v. 13); la troisième fois, ils se rapportent à son enseignement (λαλεῖ) : ne voyant les choses du ciel que d'en-bas, de son

¹ N D Italiq : καὶ devant οὖν.

² N : ἐπι au lieu de ἐκ; D : ἀπο.

³ N D quelques Mnn. a b Syrac ontmettent επανω παντων εστι (la seconde fois).

domicile terrestre, dans certains moments isolés et comme par des ouvertures partielles, même dans ses ravissements il n'en parle que comme un être terrestre. Il ne peut qu'inviter à la repentance, sans introduire dans le royaume. Cette appréciation de Jean sur lui-même est conforme au jugement de Jésus Matth. XI, 11 : « *Le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui.* » Et l'ébranlement de sa foi, qui a suivi de si près, n'a pas tardé à en démontrer la justesse. — Après avoir ainsi mis à leur place vis-à-vis de Jésus tous les employés célestes, Jean revient au thème principal : *Lui*. Si l'on retranche avec les alex. les derniers mots de ce v. : *est au-dessus de tous* (ainsi que le *et* du v. suivant), il faut faire des mots : *celui qui vient du ciel*, le sujet du verbe : *rend témoignage*, v. 32. Mais la leçon la plus pleine et la plus riche est aussi la plus conforme à l'esprit du texte.

V. 32. « *Et¹ ce qu'il a vu et entendu, il en² rend témoignage : et personne ne reçoit son témoignage.* » — Le *καί*, *et*, omis par les alex., n'est pas nécessaire. Les *asyndeta* sont fréquents dans ce discours. — De l'origine céleste de Jésus résulte la perfection de son enseignement. Il est en communion *filiale* avec le Père. Quand il parle des choses divines, il en parle en témoin immédiat. Cette parole est l'écho de celle de Jésus au v. 11. En la reproduisant, le précurseur déclare que Jésus n'a rien affirmé sur lui-même qui ne soit l'exacte vérité. Par les derniers mots, il confirme le jugement sévère que Jésus avait porté sur la conduite du peuple et de ses chefs (v. 11). Cependant, en constatant, comme l'avait fait Jésus, l'incrédulité générale d'Israël, Jean ne nie point les exceptions individuelles; il les fait ressortir au v. 33. Mais ce qu'il veut dire ici par le mot

¹ Καί est omis par *κ B D L T b Italiq Syreac Cop. Or.*

² *κ D* omettent *τοῦτο μαρτυρεῖ*.

personne, c'est que ces exceptions, qui paraissent le tout aux regards de ses disciples (« tous, » v. 26), ne sont à ses yeux qu'une imperceptible minorité. A l'exagération de l'envie, il oppose celle du zèle : « Là où vous dites : tous, moi, je dis : personne. » Il ne serait satisfait que s'il voyait le Sanhédrin en corps, suivi de tout le peuple, venir rendre hommage à l'époux de la communauté messianique. Alors, il pourrait aussi lui-même venir s'asseoir à ses pieds.

V. 33 et 34. « *Celui qui a reçu son témoignage, a scellé que Dieu est véridique ; 34 car celui que Dieu a envoyé, dit les paroles de Dieu : car l'Esprit ne [lui] donne¹ pas avec mesure.* » — Il y a néanmoins quelques croyants, et quelle n'est pas la grandeur et la beauté de leur rôle ! Σφραγίζειν : *sceller*, légaliser un acte en y apposant son sceau. C'est là ce que fait le croyant par rapport au témoignage divin ; en se rangeant parmi ceux qui l'acceptent, il a l'honneur d'associer une fois pour toutes sa responsabilité personnelle à celle du Dieu qui parle par son envoyé. En effet, ce certificat de vérité, décerné à Jésus par le croyant, remonte jusqu'à Dieu même. C'est ce qu'explique le v. 34 (*car*). Les paroles de Jésus sont tellement celles de Dieu que certifier la vérité de celles-là, c'est attester la vérité de Dieu même. Plusieurs pensent que l'idée de la vérité divine se rapporte à l'accomplissement des prophéties, constaté par la foi. Mais cette idée est sans rapport avec le contexte. D'après d'autres, Jean voudrait dire que croire en Jésus, c'est attester la vérité de la déclaration de Dieu, au moment de son baptême. Ce sens, assez naturel en soi, ne s'accorde pas avec le v. 34. La pensée profonde renfermée dans cette expression de Jean est celle-ci : En recevant les paroles de Jésus sur la foi à leur caractère divin, l'homme déclare hardiment que ce qui est divin ne peut

¹ T. R. 45 Mj. Syr. lisent, après διδοσιν, ο θεος omis par N B C L T b.

être faux et proclame ainsi la véracité incorruptible de Dieu. — Il faut remarquer l'aor. ἐσφράγισεν, *a scellé* : c'est un acte accompli. Et quel acte ! Son seing privé, apposé désormais au document divin, a rendu à toujours le croyant solidaire de Dieu même. Il y a évidemment de l'exaltation dans cette forme paradoxale par laquelle Jean exprime la grandeur de l'acte de la foi. Cette parole et plus encore les suivantes sont comme le paroxysme de son affirmation. — L'expression : *qu'il a envoyé* (qui rappelle le v. 17), doit être prise dans le sens le plus absolu. Les autres envoyés divins ne méritent qu'improprement ce nom : ils ne sont, en réalité, que suscités ; pour être envoyé, dans le sens propre du mot, il faut être d'en-haut (v. 31). — On doit donner la même valeur absolue au mot : *les paroles de Dieu*. Lui seul possède la révélation divine complète, absolue ; tous les autres, Jean-Baptiste lui-même, n'en ont que des fragments. — Et d'où provient ce caractère ? De ce que la communication que lui fait incessamment l'Esprit, est *sans mesure*. Le T. R. lit, après δίδωσιν, ὁ θεός : « Dieu donne l'Esprit... » Mais les alex. retranchent unanimement ce sujet : Dieu ; et il est probable que c'est une glose tirée de la 1^{re} propos. du v. Tout en le supprimant, on pourrait le sous-entendre ; ce qui reviendrait au même pour le sens. Mais on peut aussi faire de l'Esprit le sujet : l'Esprit ne donne à Jésus, ni la révélation ni aucune chose d'après une certaine mesure, comme aux autres messagers divins. Ainsi comprise, cette parole est l'expression de ce que Jean avait contemplé dans la vision du baptême : l'Esprit, sous la forme d'une colombe, c'est-à-dire dans sa *totalité*, descendant *et demeurant* sur lui. — Meyer, choqué de l'ellipse du pron. αὐτῷ, à lui, a essayé de faire de cette parole une maxime générale, dans ce sens : « Dieu n'est pas obligé de ne donner l'Esprit que dans une certaine

mesure ; » d'où l'application sous-entendue : Il peut donc, s'il lui plaît, le donner sans mesure au Fils. Mais ainsi serait sous-entendu précisément ce qui devait être exprimé, et exprimé ce qui aurait fort bien pu rester sous-entendu. Meyer en appelle au présent : *donne*, qui ne peut s'appliquer au don du Saint-Esprit dans le baptême, puisque ce don est un fait passé. Mais cette objection n'atteint pas notre explication actuelle (différente de celle de la 1^{re} éd.) ; car il ne s'agit plus du don que Dieu a fait du Saint-Esprit, mais du don que l'Esprit fait incessamment à Jésus des paroles de Dieu. L'ellipse, du pron. $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$, à *lui*, s'explique aisément : « l'Esprit [*dans ce cas*] ne donne pas avec mesure [comme dans tous les autres]. »

V. 35. « *Le Père aime le Fils et a mis toutes choses dans sa main.* » — L'*asyndeton* entre ce verset et le précédent pourrait se rendre par cette forme emphatique : « C'est qu'aussi le Père aime... » Cette communication absolue du Père a pour principe son ineffable amour pour le Fils. C'est ici le point culminant de l'hymne messianique. Ces mots sont comme l'écho de cette divine allocution qui avait retenti aux oreilles de Jean-Baptiste : « *Celui-ci est mon Fils bien-aimé.* » — Le terme $\alpha\gamma\alpha\pi\tilde{\alpha}$, *aime*, est pris dans le sens absolu comme les expressions *a envoyé* et *les paroles*. — Jésus s'était servi du terme de Fils v. 16-18 ; le Ps. II l'appliquait déjà au Messie (v. 7. 12 ; toute autre explication nous paraît insoutenable) ; Esaïe et Michée s'étaient exprimés d'une manière analogue (Es. IX, 5 ; Mich. V, 2. 3). Il n'est donc pas étonnant que ce terme soit employé par Jean-Baptiste. — De cet amour du Père découle le don de *toutes choses*. Quelques interprètes, partant du v. 34, ont appliqué cette expression uniquement aux dons spirituels, aux vertus du Saint-Esprit. Mais l'expression *dans sa main* ne convient nullement à ce sens.

Il y a plutôt gradation sur le v. 34 : « *Non seulement l'Esprit, mais toutes choses.* » Par l'Esprit, le Fils règne sur le cœur des croyants ; ce n'est pas assez ; le Père lui a donné de plus la souveraineté universelle pour qu'il puisse faire servir *toutes choses* au bien des siens. C'est exactement la pensée que Paul exprime Eph. 1, 22 par cette tournure intraduisible : αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ.

— La *main* est le symbole de la libre disposition. — Par là, Jean voulait dire : « Me plaindre d'être dépouillé par lui ! Mais il a droit à tout et peut tout prendre sans empiètement. » Et de là résulte l'application saisissante qu'il fait au monde entier, dans le verset suivant, de la vérité qu'il vient de proclamer :

V. 36. « *Celui qui croit au Fils, a la vie éternelle : mais celui qui désobéit au Fils, ne verra¹ point la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui.* » — Voilà la conséquence pratique que chacun doit tirer de la grandeur suprême du Fils. Ces derniers mots présentent une analogie remarquable avec la fin du Ps. II : « *Rendez hommage au Fils, de peur qu'il ne s'irrite, et que vous ne périissiez sur cette voie, lorsque, dans peu de temps, s'enflammera sa colère : mais bienheureux sont ceux qui se confient en lui.* » Seulement, Jean commence par les croyants et finit par les incrédules ; c'est un suprême avertissement qu'il veut laisser à ses disciples et à la nation tout entière. Jean déclare, comme Jésus l'avait dit à Nicodème, que tout dépend pour chaque homme de la foi et de l'incrédulité, et que la valeur absolue de ces deux faits moraux provient de la dignité suprême de celui qui en est l'objet : le Fils. Ce nom explique pourquoi la foi donne la vie, pourquoi l'incrédulité attire la colère. — Le terme ὁ ἀπειθῶν, *celui qui désobéit*, fait ressortir dans l'incrédulité le côté volontaire, la révolte. Le Fils

¹ N lit οὐκ ἐχει au lieu de οὐκ ὀφεται.

est le souverain légitime; l'incrédulité est un refus de soumission. — Les mots : *la colère demeure*, ont souvent été compris dans ce sens : La condamnation *naturelle* demeure, parce que l'acte qui seul eût pu l'enlever, celui de la foi, n'a pas lieu. Mais ce sens nous paraît faible et détourné et ne se rattache qu'imparfaitement à ce qui précède. Il s'agit plutôt de la colère provoquée par le refus même de l'obéissance et tombant sur l'incrédule *comme tel*. N'est-il pas juste que Dieu s'irrite? Si la foi scelle la véracité de Dieu (v. 33), l'incrédulité *fait Dieu menteur* (1 Jean V, 10). — Le fut. *verra* est opposé au présent *a.* Non seulement il n'a pas la vie actuellement; mais, quand elle sera déployée extérieurement, sous sa forme parfaite, celle de la gloire, il ne la contempera pas; elle sera pour lui comme n'étant pas. Encore une parole qui implique toute l'eschatologique évangélique. — Le verbe *μείνει*, demeure, malgré sa corrélation avec le fut. ὄψεται, *verra*, est un présent et doit s'écrire *μείνει*. Le présent *demeure* exprime bien mieux que le futur, *demeurera*, la notion de permanence. Toute autre colère est révocable; celle qui frappe l'incrédulité est sans retour. Ainsi l'épithète *éternelle* du premier membre retentit encore dans le second.

Sur le fait que nous venons d'étudier, voici le jugement de M. Renan : « Les v. 22 et suiv. jusqu'au v. 2 du ch. IV, nous transportent en pleine histoire... Ceci est extrêmement remarquable. Les synoptiques n'ont rien de pareil. Pour moi je trouve cet épisode très-vraisemblable » (p. 491). Quant au *discours*, on peut l'appeler : le dernier mot de l'ancienne alliance. Il rappelle cette menace de Malachie qui termine l'A. T. : « *De peur que je ne vienne et que je ne frappe la terre d'interdit.* » Il convient donc à la situation donnée, qui appelait le précurseur à compléter ses précédents appels à la foi par un avertissement solennel contre l'incrédulité naissante. Il s'explique complètement pour le

contenu dans la bouche du Baptiste : 1^o par la vision, lors du baptême de Jésus (v. 34^b, 35^a) ; 2^o par les paroles de l'entretien avec Nicodème qui avaient été rapportées à Jean (v. 31, 32, 36) ; 3^o par les réminiscences de l'A. T. (v. 29, 36 ; comp. Ps. II, 7, 12 ; Malach. IV, 6) ; 4^o par les expériences personnelles du Baptiste (v. 27, 28, 30, 33, 34^a). Pour la forme il faut tenir compte 1^o de ce que le style de l'évangéliste *traducteur* a nécessairement un coloris analogue à celui de l'évangéliste *auteur* (1^{re} épître) ; 2^o de ce que certaines formes du langage de Jésus avaient marqué de leur empreinte le langage du rapporteur, de même que celui du Baptiste. (*Introd.* I, p. 195 et suiv.)

Outre cela, chacune des deux parties du discours a ses signes particuliers d'authenticité : la première dans les paroles inimitables des versets 27, 29 et 30 ; la seconde dans ces deux traits relevés par Beyschlag, et qui ne se retrouvent dans aucun des discours de Jésus (dans cet évangile), pas plus que dans l'épître de Jean : l'idée du Saint-Esprit comme inspirant à Jésus les paroles de Dieu, selon le mode de son action chez les prophètes (v. 34), et la *colère* de Dieu (v. 36). Le témoin de la scène du baptême se trahit enfin dans les expressions du v. 35, et sans le moindre calcul de la part de l'auteur, puisqu'il n'a pas même rapporté la parole de Dieu, dans la scène du baptême, dont l'expression du Baptiste est l'exacte reproduction : « *Tu es mon Fils bien aimé.* » — Aussi Weizsäcker dit-il lui-même (p. 268) : « Il y a dans ce discours des éléments de détail qui caractérisent distinctement le point de vue propre du Baptiste (v. 27, 34, 35 et 36). Quelle que soit la liberté de la reproduction..., on reconnaît que cette liberté ne va pas jusqu'à dissoudre la base historiquement donnée. »

Mais on objecte le silence des synoptiques sur ce prétendu baptême que Jésus doit, d'après Jean, avoir pratiqué au commencement (Keim, I, p. 612). — Jean semble avoir voulu prévenir cette objection dans le v. 24. La confusion des deux premiers retours en Galilée avait entraîné dans la tradition synoptique cette omission avec celle de toute l'époque à laquelle ce fait appartenait.

On demande comment le précurseur, s'il a reconnu si positivement Jésus comme le Messie, a pu continuer à baptiser *à côté de lui*, ou du moins ne s'est pas mis à baptiser *en son nom*. — On oublie qu'un prophète n'a pas le droit de changer lui-même son

mandat. La conviction personnelle de Jean ne changeait rien à son rôle officiellement tracé. Appelé à conduire tout Israël à la foi au Messie, il était semblable au capitaine de vaisseau qui ne quitte le navire prêt à sombrer, que le dernier et lorsque tout l'équipage est en sûreté. Quant à baptiser au nom de Jésus, il devait laisser ce soin à Jésus lui-même, qui s'acquittait de cette tâche par ses disciples. Jean continuait à baptiser de ce baptême de *repentance*, qui était la préparation normale de tout sincère Israélite au royaume messianique.

Mais, demande-t-on encore, comment, si Jean-Baptiste eût parlé ainsi de Jésus, ses disciples auraient-ils pu se constituer plus tard en secte anti-chrétienne? — Un petit nombre seulement d'entre les innombrables baptisés de Jean assistaient à cette scène. Les autres s'étaient dispersés en toute contrée (comp. Act. XIX. 1 et suiv.). Et parmi ces témoins eux-mêmes, combien n'y en eut-il pas qui, ne possédant point une docilité complète, se firent de l'œuvre et de la personne du Baptiste un étendard qu'ils se complurent à élever en opposition à l'œuvre et à la personne de Jésus-Christ? Ce serait beaucoup attendre d'un discours que de supposer qu'un sentiment de jalousie aussi profond que celui qui les animait et dont nous trouvons déjà des traces dans les synoptiques (Matth. IX, 14 et parall.), eût pu être extirpé radicalement par un pareil moyen. L'hésitation de Jean-Baptiste (son *σκανδαλίζεσθαι*, *se scandaliser*, Matth. XI. 6) venait probablement de l'influence que ses disciples exercèrent sur lui soit avant, soit surtout pendant son emprisonnement (Matth. XI, 2).

Il est difficile de croire que ce récit ait été écrit sans aucune allusion aux disciples de Jean, assez nombreux, paraît-il, qui circulaient en Asie-Mineure. Il ne faudrait pas conclure de là sans doute avec quelques critiques que le IV^e évangile tout entier doive son existence à cette intention polémique. Mais on ne peut en faire complètement abstraction (comp. *Introd.* I, p. 359), à moins d'admettre, avec Holtzmann, que tout ce récit n'est qu'un « tableau idéal » composé d'après Act. XIX, 1 et suiv., et destiné à figurer l'entrée normale de toute l'école du Baptiste dans l'Eglise du Christ (!). Comp. l'art. *Johannes-Jünger* dans le *Bibel-Lexicon* de Schenkel, II, p. 328.

L'évangéliste ne parle pas de l'emprisonnement de Jean-Baptiste. Mais la parole de Jésus V, 35 suppose la brusque disparition du précurseur. Celle-ci eut donc lieu bien peu de temps après ce dernier témoignage prononcé par lui en Judée (voir à IV, 1). L'évangéliste a omis ce trait, comme tant d'autres qu'il sait être bien connus de ses lecteurs et dont la mention ne rentre pas dans son cadre : le tableau du développement de la foi.

DEUXIÈME SECTION

IV, 1-42.

Jésus en Samarie.

Jésus, ne voulant pas bâter la catastrophe qui devait mettre fin à son ministère terrestre, abandonne à ses ennemis la Judée, comme il leur avait abandonné le temple d'abord, puis Jérusalem. L'inquiétude qu'il discerne chez ses adversaires, à l'occasion de ses succès, est pour lui le signal de la retraite. Il revient en Galilée et fait dès ce moment de cette province reculée le théâtre ordinaire de son activité.

Le chemin naturel de Judée en Galilée passait par la Samarie. C'était aussi celui que suivaient ordinairement les caravanes galiléennes qui se rendaient à Jérusalem (Josèphe, *Antiq.* XX, 6, 1); et Jésus ne pouvait craindre de se conformer à cet usage (Luc IX, 51 et suiv.). On a prétendu que cette manière d'agir était en contradiction avec Matth. X, 5, où Jésus dit aux apôtres en les envoyant prêcher : « *Ne vous en allez pas vers les gentils et n'entrez pas dans une ville des Samaritains : mais allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël.* » Mais, entre passer par la Samarie (διέρχεται, v. 4) et faire du peuple sama-

ritain le but exprès d'une mission, il y a une différence facile à saisir. On doit bien plutôt trouver, avec Hengstenberg, une convenance morale à ce que Jésus ait donné parfois, pendant sa vie terrestre, l'exemple d'une largeur de cœur qui est devenue, après la Pentecôte, le caractère de la mission chrétienne.

S'il en est ainsi, le fait qui va suivre a une valeur typique. Jésus lui-même le sent vivement (v. 38). Cette femme samaritaine et ces habitants de Sychar, par la promptitude et l'empressement de leur foi et par le contraste de leur conduite avec celle du peuple israélite, sont à ses yeux comme les prémices de la conversion du monde païen. Il y a là pour lui un indice de la marche future du règne de Dieu sur la terre. Faudrait-il conclure de là, avec Baur, que tout ce récit ne soit qu'une *idée* mise en action par l'auteur de notre évangile? Non certes! Si la femme samaritaine n'était qu'une personnification du monde païen, comment l'auteur lui aurait-il mis dans la bouche (v. 20 et suiv.) une profession de foi strictement monothéiste, ainsi que l'espérance de la prochaine venue du Messie (v. 25; comp. v. 42)? L'histoire réelle a heureusement son côté idéal. Autrement elle ne serait qu'un amas de faits sans signification. De ce qu'un fait a une valeur prophétique, il ne résulte donc pas qu'il ne soit qu'une fiction. S'il est un récit de la vie du Sauveur qui, par la vivacité et la fraîcheur de l'ensemble et des détails, porte le sceau de la vérité historique, c'est celui-ci. M. Renan dit lui-même: « La plupart des circonstances du récit ont un cachet frappant de vérité » (*Vie de Jésus*, p. 243).

Comme exemple de foi, ce trait se rattache à deux tableaux précédents : celui de la foi des apôtres (I, 38 et suiv.) et celui de la visite de Nicodème (III, 1-21). Ce sont là les parties lumineuses du récit, qui alternent avec les parties

sombres, représentant les commencements de l'incrédulité (I, 19 et suiv.; II, 12 et suiv.; III, 25 et suiv.).

Nous distinguons dans ce récit les trois phases suivantes : 1^o Jésus et la Samaritaine : v. 1-26 ; 2^o Jésus et les disciples : v. 27-38; 3^o Jésus et les Samaritains : v. 39-42.

I. — *Jésus et la Samaritaine* : v. 1-26.

Dans cette première phase nous voyons comment Jésus parvient à éveiller la foi dans une âme étrangère à toute vie spirituelle. — La situation historique est décrite dans les v. 1-6.

V. 1-3. « *Lors donc que le Seigneur¹ eut appris que les pharisiens avaient ouï dire que Jésus faisait et baptisait plus de disciples que² Jean, — 2 toutefois ce n'était pas Jésus lui-même qui baptisait, mais ses disciples, — 3 il quitta la Judée et s'en alla de nouveau³ en Galilée.* » — Le v. 1 fait connaître le motif qui engage Jésus à quitter la Judée : les pharisiens commencent à se préoccuper sérieusement de lui. Il leur est parvenu un rapport, sur le compte de Jésus, d'après lequel ce nouveau personnage peut devenir plus redoutable que Jean lui-même. — Οὕτως, donc, en raison de ce grand concours de gens, mentionné III, 23-26. — Ce titre : *le Seigneur* (dans la plupart des Mss.), n'est appliqué que rarement à Jésus pendant sa vie terrestre (VI, 23; XI, 2). Il suppose l'habitude de se représenter Jésus élevé dans la gloire; c'est pourquoi il est si fréquent dans les épîtres. S'il est authentique dans ce passage (voir

¹ N D A quelques Mnn. Itplerique Vg. Syr. Cop. lisent ο Ιησους au lieu de ο κυριος.

² A B G L Γ retranchent η.

³ Παλιν se trouve dans N C D L M T^b quelques Mnn. Itplerique Vg. Cop. Syrsch. Il est omis par tous les autres documents.

la variante de 3 Mss. qui lisent : *Jésus*), il est occasionné soit par le sentiment de la grandeur divine de Jésus, qui règne dans le morceau précédent, soit, plus simplement, par le désir d'éviter la répétition du nom de Jésus, qui se retrouve quelques mots plus bas. — L'expression *eut appris* ne désigne point une connaissance surnaturelle. Ce qui le prouve, c'est que la teneur du rapport fait aux pharisiens est *textuellement* reproduite (comp. le nom de Jésus au lieu du pron. *lui*, et les présents ποιῇ et βαπτίζει, *fait* et *baptise*). Jésus devait paraître plus dangereux que Jean, d'abord à cause du témoignage messianique que Jean lui avait rendu, puis en raison de ses allures bien plus indépendantes des formes légales et pharisaïques. — La leçon des 5 Mjj. qui retranchent *et*, ou, ne peut avoir que ce sens : « que Jésus fait plus de disciples et que (de son côté) Jean baptise. » Ce sens est étrange, presque absurde.

La conséquence pratique que Jésus tire de ce rapport dont il est averti, fait naturellement supposer que l'emprisonnement de Jean était à ce moment un fait consommé. Hengstenberg conclut même du parti que prend Jésus de se retirer devant les pharisiens, que cette secte avait joué le rôle principal dans l'emprisonnement du précurseur; et il explique dans ce sens le terme παρεδόθη, *avait été livré*. Matth. IV, 12 : ce serait par les mains perfides des pharisiens que Jean aurait été livré aux mains d'Hérode. — Mais on demandera pourquoi Jésus se retire en Galilée, dans le domaine d'Hérode; n'était-ce pas courir au-devant du danger? Non; car la haine de ce prince contre Jean était une affaire personnelle. Jésus pouvait trouver Hérode moins à craindre que le parti dominant en Judée.

La remarque du v. 2 est destinée à préciser l'expression indéterminée employée par l'évangéliste lui-même III, 22; rien n'est indifférent dans la manière d'agir du Seigneur,

et Jean ne veut pas laisser se former une idée fausse sur l'un de ses actes. — Pourquoi Jésus ne baptisait-il pas lui-même? Précisément parce qu'il était le Seigneur et que, comme tel, il se réservait le baptême d'Esprit. En abandonnant le baptême d'eau aux apôtres, il rendait ce rite indépendant de sa présence personnelle et il en garantissait ainsi le maintien dans son Eglise, après son départ. Il n'y a donc pas identité entre cette manière d'agir de Jésus et celle de Paul (1 Cor. I, 17) et de Pierre (Act. X, 48). Ce baptême ne peut avoir continué en Galilée. Car il n'en est fait aucune mention. L'abandon de ce rite se liait sans doute, de la part de Jésus, à celui de sa position de Messie. Il renonçait à transformer par le baptême Israël en communauté messianique, à mesure que son incrédulité s'accroissait envers lui, et qu'il se voyait forcé de cesser d'agir en Messie national. Il y a donc trois degrés dans l'institution du baptême : le baptême de Jean, qui était la consécration générale au royaume messianique par la repentance ; le baptême de Jésus, au commencement de son ministère, qui était de la part du baptisé un acte d'attachement à sa personne, en qualité de *disciple* : enfin le baptême, tel que le réinstitua Jésus après sa résurrection, comme consécration à la possession du salut désormais acquis par lui au monde entier. Nous ne voyons pas que ceux qui avaient reçu le premier baptême (les apôtres, par ex.) aient été soumis plus tard au second ou au troisième. Ce sont eux, au contraire, qui ont été chargés d'administrer ces deux derniers (v. 2; Act. II). — Ce n'est pas sans raison que Beck a rapproché le baptême des enfants, dans l'Eglise chrétienne, du second de ces trois baptêmes.

Le *départ* de Judée est indiqué, v. 3, comme un acte distinct du *retour* en Galilée ; et cela parce que, d'après le v. 1, le vrai but de Jésus était bien moins d'aller là que de

partir d'ici. Le mot *πάλιν*, *de nouveau*, que lisent 6 Mjj., fait évidemment allusion au premier retour mentionné I, 44. Ce sont ces deux plus anciens retours de Judée en Galilée, qui avaient été identifiés par la tradition synoptique et que Jean a soigneusement distingués, par la raison exposée III, 24. Ce terme *de nouveau* paraît donc authentique, malgré les nombreux Mss. qui l'omettent.

V. 4 et 5. « *Or il fallait qu'il passât par la Samarie. Il arriva donc à une ville de Samarie nommée Sychar¹, voisine du champ que Jacob avait donné à Joseph son fils.* » — Ἐδεῖ, *il fallait*: si du moins l'on voulait suivre le droit chemin. Les Juifs très-stricts préféraient faire un détour et passer par la Pérée. Mais Jésus ne partageait pas cet esprit particulariste. — Le nom de *Sychar* étonne; car la seule ville connue dans cette localité est celle qui portait le nom de *Sichem* et qui est très-souvent mentionnée dans l'A. T. Y aurait-il ici une erreur de l'évangéliste, étranger à la Palestine? C'est ce qu'ont prétendu les adversaires de l'authenticité de notre évangile. Nous croyons peu probables les solutions qui font du nom de Sychar une altération volontaire, et populaire en Israël, de celui de Sichem; ainsi celles qui dérivent Sychar de שָׁקֶר (*schéker*), *mensonge*, pour désigner cette ville comme un siège de paganisme ou de שָׂכָר (*schékar*), *cervoise*, pour la stigmatiser comme la ville des buveurs (Es. XXVIII, 1, *les buveurs d'Ephraïm*). On pourrait plutôt admettre une transformation involontaire par la permutation si fréquente des liquides, comme celle de *Ben* et de *Bar* (*fils*, en hébreu et en chaldéen). Mais une solution plus naturelle est offerte par les passages d'Eusèbe et de Jérôme, qui distinguent positivement deux localités voisines, portant ces deux noms; ainsi quand Eu-

¹ Tous les Mss., à l'exception de quelques Mnn., et toutes les anciennes Vss. lisent Συχαρ et non Σιχαρ.

sèbe dit (*Onomasticon*) : « Sychar devant Néapolis » (Naplouse, ou la Ville-Neuve, le nouveau nom de Sichem restaurée). Le Talmud parle également d'une localité nommée *Soukar*, d'une *source* de Soukar, de la *plaine* de Soukar (ce nom viendrait-il de סוגר (*sougar*), *caveau sépulcral*?) ville ou hameau qu'on ne peut confondre avec Sichem. Aujourd'hui encore, un hameau très-voisin du puits de Jacob et situé au pied du mont Ebal, à l'entrée de la vallée, porte le nom de עסכר, *Ascar*, nom qui ressemble bien à celui que nous lisons chez Jean et dans le Talmud. Il paraît en tout cas certain que l'ancienne Sichem était située passablement plus à l'est que la nouvelle (Naplouse). C'est ce que prouvent les ruines que l'on découvre partout entre Naplouse et le puits de Jacob (voir Félix Bovet, *Voyage en Terre-Sainte*, p. 363). Pétermann (art. *Samarie* dans l'*Encyclop.* de Herzog, XIII, p. 362) dit aussi : « L'empereur Vespasien a considérablement agrandi la ville du côté de l'ouest. » Il est possible que la partie de l'ancienne ville située le plus à l'orient portât spécialement le nom de Sychar, dans le sens de *petite Sichem*, ou *faubourg* de Sichem. Cette situation expliquerait en même temps comment cette femme pouvait venir chercher de l'eau à ce puits assez éloigné de Sichem, et cela au milieu du jour. Son habitation aurait été rapprochée du puits. — En tout cas, pour voir là avec Furrer un indice du caractère purement idéal du récit, il faut être bien préoccupé d'une théorie préconçue (*Bibeller.* III, p. 375). — C'est à Naplouse qu'habitent aujourd'hui les restes du peuple samaritain.

Selon de Wette, Meyer et d'autres, le don prétendu de Jacob à Joseph, mentionné dans ce v. 5, ne serait qu'une fausse tradition, reposant sur un malentendu des LXX. Gen. XLVIII, 22, Jacob dit à Joseph : « *Je te donne une portion (schechem) de plus qu'à tes frères, que j'ai conquise*

sur les Amorrhéens, avec mon épée et mon arc.» Il vient d'adopter comme siens les deux enfants de Joseph, et voilà pourquoi il assigne à ce fils *une portion de plus qu'à tous ses frères*. Le mot qui signifie *portion* est en hébreu שכם, *shekem* (proprement l'épaule, comme portion de la victime, d'où *portion* en général). Les LXX, prétend-on, auraient pris ce mot dans un sens géographique et l'auraient traduit à tort par Σίχημ, *Sichem* : et de cette fausse traduction serait provenue la légende populaire reproduite ici par l'évangéliste. Mais il est incontestable que, quand Jacob dit : « *La portion que j'ai prise sur les Amorrhéens avec mon épée et mon arc,* » il fait allusion à l'acte violent commis par ses fils, Siméon et Lévi, contre la ville de Sichem (Gen. XXXIV) : « *Ayant pris leur épée, ils entrèrent dans la ville de Sichem, en tuèrent tous les habitants et la pillèrent entièrement* » (v. 25. 27). C'est là le seul exploit militaire qui soit mentionné dans la vie du patriarche. Jacob s'approprie le côté glorieux et vaillant de cet acte et envisage ce fait comme la confirmation de l'achat qu'il avait fait précédemment (Gen. XXXIII, 19) d'un domaine dans ce district de Sichem, et en même temps comme le gage de la conquête future de tout le pays par ses descendants. Par conséquent, en employant, pour désigner la *portion* qu'il donne à Joseph, le mot *shekem*, il fait lui-même un jeu de mots, comme il s'en trouve à chaque instant dans l'A. T. ; il lui lègue la meilleure portion (*shekem*) qui est précisément *Sichem*. Ses fils comprirent si bien sa pensée, que, lorsque leurs descendants revinrent en Canaan, leur premier soin fut de déposer les os de Joseph dans le champ de Jacob près de Sichem ; et ils assignèrent ensuite, comme *portion*, à la plus grande des deux tribus issues de Joseph, celle d'Ephraïm, la contrée de Canaan où se trouvait *Sichem*. Les LXX, ne pouvant rendre le jeu de mots en grec,

ont traduit le mot *shekem* dans le sens géographique, qui était le plus important. Il n'y a donc ici ni fausse traduction de la part des LXX, ni fausse tradition à la charge de l'évangéliste.

V. 6. « *Là se trouvait le puits de Jacob : Jésus donc, fatigué de la marche, était là assis¹ sur le bord du puits : c'était environ la sixième heure.* » — Ce puits existe encore; car « c'était probablement celui-là même qui s'appelle encore maintenant *Bir-Jakoub* » (Renan, *Vie de Jésus*, p. 243). Il est situé à 35 minutes à l'orient de Naplouse, précisément à l'endroit où le chemin qui suit la vallée principale, celle de Mokhna, du S. au N., tourne brusquement à l'ouest pour entrer dans l'étroite vallée de Sichem, entre l'Ebal au nord-est et le Garizim au sud-ouest. Il est creusé dans le roc et a 9 pieds de diamètre. Il y a deux siècles, Maundrell le trouva profond de 105 pieds. En 1843, d'après Wilson, il n'avait plus que 75 pieds, sans doute par suite d'éboulements. Maundrell y avait trouvé 15 pieds d'eau. Robinson et M. Bovet le trouvèrent à sec. Schubert, au mois d'avril, put boire de son eau. Il est obstrué par de grosses pierres, à 5-6 pieds au-dessous de l'orifice; mais quelques pieds plus profond se trouve la vraie ouverture. Un peu plus au nord, vers le hameau de *Askar*, l'on montre le tombeau de Joseph. — Robinson s'est demandé dans quel but on avait pu entreprendre, dans une contrée si abondante en sources, ce gigantesque travail? Il n'y a pas d'autre réponse à faire que celle de Hengstenberg : Cette œuvre est celle d'un homme qui, étranger au pays, voulait vivre indépendant des habitants auxquels appartenaient les sources, et laisser un monument de son droit de propriété sur ce terrain et sur cette contrée tout entière. C'est ainsi

¹ Ουτος est omis par quelques Mss. Italic et Syr.

que la nature même de ce travail confirme l'origine qui lui est attribuée par la tradition.

Dès que la caravane eut quitté la grande plaine de Mokna, et fait quelques pas vers la gauche dans la vallée de Sichem, Jésus s'assit auprès du puits, laissant ses disciples continuer leur marche jusqu'à Sychar, où ils devaient se procurer des vivres. Car il était accablé de fatigue (κεκοπιζώς). L'école de Tubingue attribue à Jean l'opinion des Docètes, d'après laquelle le corps de Jésus n'aurait été qu'une simple apparence. Comment concilier cette assertion avec ce trait du récit? — Οὔτως, *ainsi*, est presque intraduisible; et c'est sans doute la raison pour laquelle il est omis dans les versions latines et syriaques, aussi bien que dans les nôtres. Nous avons cherché à le rendre par le mot *là*: cet adverbe peut désigner l'attitude d'un homme qui est là, attendant ce que Dieu enverra; ou il reproduit la notion de fatigue: tout exténué, comme il l'était; ou bien il signifie: sans préparatif aucun; prenant les choses comme il les trouvait. — L'imparfait ἐκκείμενος ne signifie pas: *il s'assit*, mais: *il était assis*. Ce temps est descriptif. Il a trait à ce qui suit, non à ce qui précède. Jean ne veut pas dire: «il arriva et s'assit;» mais: «il était là assis quand une femme vint...» — La *sixième heure* doit désigner midi, selon la manière de compter généralement reçue en Orient (voir à I, 40). Cette heure du jour sert à expliquer le κεκοπιζώς: accablé par la chaleur et par la marche.

La première partie de l'entretien s'étend jusqu'au v. 15; elle se rattache directement à la situation donnée.

V. 7-9. « Une femme de la Samarie arrive pour puiser de l'eau. Jésus lui dit : Donne-moi à boire. 8 Car ses disciples s'en étaient allés à la ville pour acheter des vivres. 9 La femme samaritaine lui dit donc : Comment toi, qui es juif, me demandes-tu à boire, à moi qui suis une femme

samaritaine? (*Car les Juifs n'ont pas de relations avec les Samaritains*)¹. » — Comment cette femme venait-elle chercher de l'eau si loin et à cette heure? Sychar, et même, comme nous l'avons vu, Sichem étant situés à l'orient de la ville actuelle de Naplouse, sa demeure pouvait être assez rapprochée du puits. Elle avait sans doute travaillé aux champs et venait puiser de l'eau en rentrant à la maison à l'heure du repas (voir au v. 15). Le régime : *de la Samarie*, dépend du mot *femme* et non du verbe *vient* : car, dans ce dernier cas, Samarie désignerait la ville de ce nom, ce qui est impossible, puisqu'elle est à trois lieues plus au nord. — La demande de Jésus doit être prise dans le sens le plus simple et envisagée comme sérieuse. Il n'y a pas là d'allégorie ; il a réellement soif. C'est ce qui résulte du mot *fatigué*. Mais cela n'empêche pas qu'en entamant un entretien avec cette femme il n'obéisse à un autre besoin que la soif, celui de sauver (v. 32 et 34). Il n'ignore pas que le moyen de gagner une âme est souvent de lui demander un service ; on lui concède par là une sorte de supériorité qui la flatte. « L'effet de ce petit mot a été grand ; il a commencé à renverser la muraille séculaire entre les deux peuples, » dit Lange. — La remarque du v. 8 est destinée à faire comprendre que, si les disciples eussent été présents, ils eussent eu un vase, un ἄνταρξ, à faire descendre dans le puits (voir v. 11). Cette explication de l'évangéliste constate également la pleine réalité qu'avait à ses yeux le besoin qui provoqua la demande de Jésus ; certes, ce n'est pas là non plus du docétisme. — Le mot *les disciples* désigne-t-il tous les disciples sans exception? Ne serait-il pas invraisemblable qu'ils eussent laissé là Jésus absolument seul? L'un d'eux, Jean, par ex., pourrait fort bien être resté avec lui, lors même que, comme

¹ Cette parenthèse tout entière est omise par N.

d'ordinaire, il ne fait point dans son récit mention de lui-même. La prudence de Meyer s'offusque d'une supposition aussi simple! — Sans doute les docteurs juifs disaient : « Celui qui mange le pain d'un Samaritain est comme celui qui mange de la viande de porc. » Mais cette interdiction ne s'appliquait ni aux fruits, ni aux légumes. Quant à la farine et au vin, on ignore. Les œufs non cuits étaient permis; cuits? c'était une question (Hausrath, *Neutestam. Zeitgesch.* I, p. 22).

Comment la Samaritaine reconnut-elle Jésus pour un Juif? Au costume ou à l'accent. Stier a observé que dans les quelques mots que Jésus venait de prononcer, se trouvait précisément la lettre ט qui, d'après Jug. XII, 6, distinguait les deux prononciations juive (*sch*) et samaritaine (*s*) : תני לשהת (*teni lischekoth* : samaritain : *lisekoth*). — Les derniers mots (ὁ γὰρ συγγενῆται) sont une remarque de l'évangéliste, en vue de ses lecteurs païens qui pouvaient ignorer les origines du peuple samaritain (voir 2 Rois XVII, 24 et suiv.). C'était un mélange de cinq nations transportées de l'Orient par Assarhaddon pour repeupler le royaume de Samarie dont Salmanazar avait déporté les habitants. Au culte de leurs dieux nationaux, ils joignirent celui de la divinité du pays, Jéhovah. Après le retour de la captivité de Babylone, ils offrirent aux Juifs leurs services pour la reconstruction du temple. Repoussés, ils usèrent de toute leur influence auprès des rois de Perse, pour entraver le rétablissement du peuple juif. Ils se bâtirent un temple sur la montagne de Garizim. Leur premier sacrificateur fut Manassé, prêtre juif qui avait épousé une Persane. Ils étaient plus détestés des Juifs que les païens mêmes. On ne recevait pas de prosélytes samaritains. — On a pensé que la femme, par espièglerie, exagérait un peu les conséquences de l'hostilité entre les deux peuples et que, en fai-

sant subir à Jésus ce petit interrogatoire, elle voulait jouir un moment de la supériorité que lui donnait sa position. Cette nuance ne ressort pas du texte. La Samaritaine exprime naïvement son étonnement.

V. 10. « *Jésus répondit et lui dit : Si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, tu l'aurais prié toi-même, et il l'aurait donné de l'eau vive.* » — A cette observation de la femme, Jésus répond, non en renouvelant sa demande, mais en lui faisant une offre au moyen de laquelle il reprend sa position de supériorité. Pour cela il lui suffit d'élever les pensées de cette femme vers la sphère supérieure où il n'y a plus pour lui qu'à donner, et pour elle qu'à recevoir. — L'expression : *le don de Dieu*, peut être envisagée comme une notion abstraite dont la réalité concrète serait indiquée par les mots suivants : *qui est celui qui te dit* (ainsi dans notre 1^{re} éd.). La parole de Jésus III, 16 : « *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique,* » parle en faveur de ce sens d'après lequel Jésus serait lui-même le don de Dieu. Mais peut-être vaut-il mieux entendre, par cette expression, *l'eau vive* dont parle la fin du v., et voir dans les mots : *celui qui te dit*, l'agent par lequel Dieu fait ce don à l'âme humaine. Dieu donne Jésus au monde ; et c'est à Jésus qu'il faut demander l'eau vive. — L'eau vive, dans le sens littéral, désigne l'eau de source, en opposition à l'eau de citerne ou à l'eau stagnante. Gen. XXVI, 19 : « *Les serviteurs d'Isaac creusèrent dans la vallée et y trouvèrent un puits d'eau vive,* » c'est-à-dire une source souterraine dont ils firent un puits. Comp. Lévi. XIV, 5. Dans le sens figuré, l'eau vive est donc un bien qui a la propriété de se reproduire incessamment lui-même, comme une source jaillissante, comme la vie elle-même, et qui par conséquent ne s'épuise jamais. Qu'entend Jésus par là ?

Selon Justin et Cyprien, ce serait le baptême; selon Lücke, la foi; selon Olshausen, Jésus lui-même; selon Luthardt, le Saint-Esprit; selon Grotius, la doctrine évangélique; selon Meyer, la vérité. Selon Jésus lui-même (v. 13 et 14), c'est la vie éternelle, c'est-à-dire la pleine satisfaction de tous les besoins du cœur et la possession de toutes les forces dont l'âme est susceptible. Un tel état ne peut résulter que de l'habitation de Jésus lui-même dans le cœur par le Saint-Esprit (ch. XIV-XVI). Cette explication comprend donc jusqu'à un certain point toutes les autres.

V. 11 et 12. « *La femme¹ lui dit : Seigneur, tu n'as pas de seau, et le puits est profond; d'où aurais-tu donc² cette eau vive?* 12 *Es-tu plus grand que notre père Jacob, qui nous a donné ce puits et qui en a bu lui-même, ainsi que ses fils et ses troupeaux?* » — La femme prend l'expression d'eau vive dans le sens propre. Elle veut dire : « Tu ne peux *ni* (οὐδέ) tirer du puits l'eau vive que tu m'offres — car tu n'as pas de vase à puiser — *ni* (οὐκ), en raison de sa profondeur, atteindre avec la main jusqu'à la source qui l'alimente. » — Elle appelle Jacob *notre père*, parce que les Samaritains prétendaient descendre d'Ephraïm et de Manassé (Josèphe, *Antiq.* IX, 14, 3). — Θρέμματα : serviteurs et troupeaux, tout ce qu'on nourrit.

V. 13 et 14. « *Jésus répondit et lui dit : Quiconque boit de cette eau-ci, aura soif de nouveau; 14 tandis que celui qui boira³ l'eau que je lui donnerai, n'aura plus soif à jamais; mais l'eau que je⁴ lui⁴ donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant en vie éternelle.* » — L'eau du

¹ B retransche η γυνή. N lit εκεινή.

² N D Syr. omettent ουν.

³ N D lisent ο δε πινων au lieu de ος δ'αν πιη.

⁴ N D M quelques Mnn. et It. lisent εγω devant δωσω. N retransche αυτω qui suit ce même mot.

puits a beau être de l'eau de source; elle n'est pas l'eau vive, telle que Jésus l'entend : elle n'a pas la faculté de se reproduire elle-même chez celui qui en boit; aussi, au bout d'un certain temps, le besoin se réveille et le tourment de la soif se fait sentir. « Belle inscription, dit Stier, à mettre sur les fontaines. » Une telle eau se présente à la pensée de Jésus comme l'emblème de toutes les satisfactions terrestres, à la suite desquelles le vide se reproduit aussi dans l'âme et la replace dans la dépendance des objets extérieurs nécessaires pour la satisfaire.

Jésus définit au v. 14 la nature de l'eau vive véritable : c'est celle qui, se reproduisant au-dedans par sa virtualité propre, étanche la soif de l'âme à mesure qu'elle s'éveille, de sorte que le cœur ne peut souffrir un instant du tourment intérieur. L'homme possède en lui-même une satisfaction indépendante de tout objet terrestre. — Ἐγώ : oui, moi (en opposition à Jacob). — Tandis que εἰς τὸν αἰῶνα, à jamais, se rapporte au temps, εἰς ζωὴν αἰώνιον, en vie éternelle, exprime le mode. C'est pour toujours et sous forme de vie éternelle que jaillit cette eau. La source elle-même, c'est Jésus glorifié dans le cœur par le Saint-Esprit.

V. 15. « La femme lui dit : Seigneur, donne-moi de cette eau-là, afin que je n'aie plus soif et que je ne passe¹ plus ici pour puiser. » — La demande de cette femme a certainement un côté sérieux. L'allocution respectueuse Seigneur le prouve. Cela ressort également du caractère grave des paroles suivantes de Jésus. Elle est saisie, lors même qu'elle ne comprend pas. Seulement l'expression du désir qu'elle éprouve de se rendre la vie plus commode a quelque chose de naïf et presque de plaisant. — La leçon des deux plus anciens Mss. : « que je ne passe plus par ici, »

¹ Au lieu d'εργαζομαι ou εργαζομαι, entre lesquels se partagent les autres Mss., N lit δια εργαζομαι, B δια εργαζομαι.

au lieu de : « que je ne *vienn*e plus ici, » doit être admise. On n'aurait pas remplacé la leçon reçue par celle-là. Elle confirme l'idée que nous avons émise; c'est que cette femme ne faisait que *passer* par là en retournant à sa demeure.

La première phase de l'entretien est terminée. Mais Jésus a fait surgir dans l'imagination de cette femme un sublime idéal, celui de la vie éternelle. Pourrait-il l'abandonner avant de lui en avoir appris davantage sur ce sujet, à elle qui jusqu'ici s'est montrée docile?

V. 16-18. « *Jésus lui dit : Va, appelle ton mari, et viens ici. 17 La femme répondit et dit : Je n'ai pas de mari. Jésus lui dit : Tu as bien dit : Je n'ai¹ pas de mari. 18 Car tu as eu cinq² maris, et celui que tu as maintenant n'est pas ton mari. En cela tu as dit vrai³.* » — Après l'avoir conduite jusqu'au point où devait commencer un enseignement plus profond, Jésus l'invite tout à coup à aller chercher son mari. Faut-il chercher le but de cette demande dans l'effet qu'elle devait produire sur la femme, soit en donnant à Jésus l'occasion de lui prouver son savoir prophétique (Meyer et autres), soit en réveillant chez elle le sentiment de ses péchés (Tholuck, Luthardt, Bonnet)? Non; car pour être complètement vraie et naturelle, cette invitation doit se légitimer par elle-même et abstraction faite des effets salutaires qui en pourront résulter. Jésus ne voulait pas agir sur une personne dépendante sans la participation de celui auquel elle était liée. C'était peut-être la raison pour laquelle il n'avait pas l'habitude de parler seul avec une femme (v. 27). Au moment donc de pénétrer plus avant dans cette âme, il sent le besoin d'as-

¹ N D Italiq Héracléon : εχεις au lieu d'εχω.

² Héracléon : εξ au lieu de πεντε.

³ N E : αληθως au lieu d'αληθες.

socier à l'entretien celui dont elle partage la vie. Chrysostome et Lücke font remarquer d'ailleurs que le mari devait être aussi rendu participant du don de Dieu. Nous voyons par ce qui suit que Jésus visait même à l'évangélisation de toute cette peuplade. L'arrivée de cette femme, à une heure peu ordinaire, avait été pour lui le signal du Père. Or cette famille ne pouvait-elle point devenir le foyer du règne de Dieu dans cette contrée? Comp. la direction qu'il donne à ses apôtres, pour l'évangélisation de la Galilée, de se choisir une maison dans chaque endroit et d'y demeurer jusqu'à leur départ (Luc X, 7). Cette parole s'explique tout naturellement par ces diverses raisons entre lesquelles il serait difficile de choisir. Il n'est point nécessaire d'admettre qu'en adressant à la femme cette invitation, Jésus connût déjà tous ses antécédents. Le terme *ton mari* ne s'expliquerait même pas tout à fait naturellement à ce point de vue. La vue prophétique a pu ne s'éveiller chez lui qu'à l'ouïe de cette réponse qui l'a frappé : « *Je n'ai pas de mari.* » — Elle avait été mariée cinq fois; et maintenant, après ces cinq unions légitimes, elle vivait dans une relation illicite. Le fait qu'elle-même n'ose pas appeler *son mari* l'homme avec lequel elle vit, dénote chez elle une certaine sincérité.

La réponse de Jésus n'est pas exempte d'ironie. L'assentiment partiel qu'il donne à la réponse de la femme, a quelque chose de mordant. Il en est de même du contraste que Jésus fait ressortir entre le nombre *cinq* et le : « *je n'ai pas!* » — La position du pronom σου devant ἀνὴρ semble impliquer une antithèse sous-entendue : « non pas le tien, mais celui d'une autre. » Il résulterait de là qu'elle aurait même vécu en adultère. Cependant, il n'est pas nécessaire de presser ainsi le sens du pronom. — La critique moderne, depuis Strauss (voir en particulier Keim et Haus-

rath), rapproche cette partie de l'entretien du fait que la nation samaritaine était formée de cinq peuplades orientales qui avaient apporté chacune son Dieu et adopté, de plus, Jéhovah, le Dieu du pays (2 Rois XVII, 30. 31). La femme, avec ses cinq maris et l'homme avec lequel elle vivait maintenant comme sixième, serait le symbole du peuple samaritain tout entier, et nous aurions là une preuve du caractère purement idéal de tout le récit. On s'appuie spécialement sur cette parole de Josèphe (*Antiq.* IX, 14, 3) : « Cinq nations ayant apporté chacune son propre Dieu en Samarie. » Mais 1^o Dans le passage de l'A. T. 2 Rois XVII, 30. 31, il est bien question de *cinq* peuples, mais de *sept* dieux, deux peuples en ayant importé deux. 2^o Ces sept dieux étaient adorés simultanément et non point successivement, jusqu'au moment où ils firent place à Jéhovah. 3^o Serait-il concevable que Jéhovah fût comparé au sixième mari, qui était évidemment le pire de tous dans la vie de la femme? — Aussi la leçon *six* d'Héracléon ne s'explique-t-elle pas par l'addition de Jéhovah aux cinq autres dieux, mais plutôt par 2 Rois XVII, 30, où il est question de six à sept dieux apportés par les païens orientaux.

V. 19 et 20. « *La femme lui dit : Seigneur, je vois que tu es prophète. 20 Nos pères ont adoré sur cette montagne-ci¹ ; et vous, vous dites que c'est à Jérusalem qu'est le lieu² où il faut adorer.* » — Les uns ne voient dans cette question de la femme qu'un essai de faire diversion au trouble de sa conscience, « une ruse de femme » (de Wette) dans le but d'échapper à un sujet pénible. « Elle détourne l'attention de son existence, en lui proposant un point de con-

¹ Tous les Mjj. : εν τω ορει τουτω, au lieu de εν τουτω τω ορει que lit T. R. avec Mnn.

² N omet ο τοπος.

troverse» (Astié). Mais Jésus répondrait-il, comme il le fait, à une question posée dans un tel esprit? Besser, Luthardt, tombent dans l'extrême opposé : cette question est à leurs yeux l'indice d'une conscience bourrelée qui, soupirant après le pardon, veut connaître le vrai sanctuaire où elle peut aller faire l'expiation de ses fautes. C'est plus forcé encore. Cette femme a reconnu en Jésus un prophète; mais elle a trouvé en même temps en lui de la largeur de cœur. Le v. 25 prouve que les préoccupations religieuses ne lui sont pas étrangères, qu'elle attend le Messie et qu'il lui tarde de recevoir de lui l'explication des questions qui l'embarrassent. N'est-il pas naturel que, dans sa situation actuelle, après que sa conscience a été saintement remuée, ses pensées se portent sur la grande question religieuse qui séparait les deux peuples, et qu'elle en réclame la solution? C'est une anticipation de l'enseignement plus complet qu'elle attend du Messie. — Par le terme : *nos pères*, elle entend peut-être les Israélites du temps de Josué, qui, suivant la leçon du Pentateuque samaritain (Deut. XXVII, 4), auraient élevé leur autel sur le Garizim, et non sur l'Ebal; en tous cas, elle comprend dans ce terme les ancêtres samaritains, qui adoraient sur Garizim depuis qu'un temple y avait été bâti au temps de Néhémie. Ce temple avait été détruit 129 ans avant J.-C., par Jean Hyrcan. Mais, même depuis cet événement, ce lieu était resté un endroit sacré (Deut. XI, 29), comme il l'est encore aujourd'hui. C'est là que les Samaritains célèbrent maintenant encore chaque année la fête de Pâques. Jérusalem n'étant nommée nulle part dans la loi, la préférence des Samaritains pour Garizim trouvait dans l'histoire patriarcale des raisons plausibles. La supériorité du sanctuaire juif ne pouvait se justifier qu'au point de vue des livres postérieurs de l'A. T. Mais on sait que les Samaritains n'admettaient que le Penta-

teuque et les institutions mosaïques. — En disant : *sur cette montagne*, elle la montrait du doigt. Car le puits de Jacob est situé immédiatement au pied du Garizim. Elle se borne à poser l'antithèse, pensant bien que Jésus comprendra la question qu'elle renferme :

V. 21. « *Jésus lui dit : Femme, crois-moi¹ : l'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne ni à Jérusalem, que vous adorerez le Père.* » — La position de Jésus est délicate. Il ne peut renier la vérité, et il ne doit pas froisser cette femme. Sa réponse est admirable. Il vient d'être appelé prophète, et il prophétise. Il promet une économie supérieure dans laquelle le contraste sera résolu, sans que les Samaritains soient tenus d'aller adorer à Jérusalem, ni même de faire le pèlerinage du Garizim. Les hommes adoreront en Dieu un Père, et ce caractère filial du nouveau culte l'affranchira de toutes les limites locales et temporelles dans lesquelles étaient enfermés tous les anciens cultes nationaux : « Le privilège de Garizim tombera, il est vrai ; mais ce ne sera point pour être conféré à Jérusalem. Vous n'amènerez pas ici les Juifs, pas plus qu'ils ne vous forceront d'aller à eux. Vous serez élevés, aussi bien qu'eux, dans la grande famille des adorateurs du Père. » Quel trésor jeté à une pareille âme ! Quel autre désir que celui de faire la volonté de son Père pouvait inspirer à Jésus une telle condescendance ? L'aor. πιστευσον dans le T. R. signifie : « Fais acte de foi, pour saisir ce que je vais te dire. » On comprend l'antéposition de l'apostrophe : *femme*, dans cette leçon qui fait un appel énergique à sa volonté. Le prés. πιστευε chez les alex. signifie simplement : « Crois dès ce moment et à l'avenir. » Les deux leçons peuvent se soutenir. — Le sujet *vous* de *adorerez* pourrait être :

¹ T. R. lit γυναι πιστευσον μοι, avec 44 Mjj. Italq. Syr. tandis que B C D L 3 Mnn. b Or. lisent πιστευε μοι γυναι (D : πιστευσον).

les Samaritains et les Juifs, en tant que réunis jusqu'ici par le caractère commun d'une adoration locale, et opposés par là à ce *pai, moi*, de qui ils reçoivent en ce moment instruction. Mais cette femme pouvait-elle réellement s'envisager comme la représentante du peuple juif?

V. 22. « *Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas: nous, nous adorons ce que nous connaissons, parce que le salut vient des Juifs.* » — L'antithèse bien marquée de *vous* et de *nous* indique que nous avons ici l'opposition entre le sujet *vous* du verbe *adorerez*, v. 21 (*vous*, les Samaritains) et un nouveau sujet: *nous*, les Juifs. Après avoir, par la révélation du grand avenir annoncé v. 21, mis son impartialité hors de soupçon, Jésus serre de plus près, quant au passé, la question à lui posée, et la décide en faveur des Juifs: « C'est à Jérusalem que le Dieu vivant s'est fait connaître; et cela parce que c'est par le moyen des Juifs qu'il veut sauver le monde. » Dieu n'est connu qu'autant qu'il se donne à connaître. Le siège de sa connaissance est donc le lieu de sa révélation; et ce lieu est Jérusalem. En rompant avec le cours du développement théocratique depuis Moïse, et en repoussant les révélations prophétiques, les Samaritains se sont séparés du Dieu vivant. Ils n'ont conservé que la notion abstraite de Dieu, un monothéisme purement rationnel. Or l'idée de Dieu, dès qu'on la prend pour Dieu même, n'est plus qu'une chimère. Tout en adorant, ils *ne connaissent* donc point ce qu'ils adorent. Les Juifs, au contraire, se sont développés en contact suivi avec les manifestations divines; ils sont demeurés à l'école du Dieu de la révélation, et dans cette relation vivante ils ont possédé le principe d'une véritable connaissance. Et d'où vient cette relation particulière entre ce peuple et Dieu? De ce que dans le plan divin l'histoire de ce peuple doit aboutir au salut du monde. C'est le salut

qui, rétroactivement en quelque sorte, a produit toutes les révélations théocratiques, comme c'est le fruit qui, quoique apparaissant le dernier, est néanmoins la cause réelle de la végétation annuelle. La vraie cause des choses, c'est leur but. Ainsi s'explique le ὅτι, *parce que*.

Ce passage a embarrassé la critique rationaliste qui, faisant du Jésus de notre évangile un adversaire du judaïsme, n'accorde pas qu'il ait pu se proclamer *juif*, et réunir lui-même dans ce *nous* sa propre adoration et celle du peuple israélite. Et en effet si, comme le prétend M. d'Eichthal (*Les Evangiles*, I. p. xxviii), le Jésus du IV^e évangile « d'un bout à l'autre de sa prédication, semble se jouer des Juifs, » et ne peut par conséquent « être l'un d'eux, » il y a contradiction entre notre passage et l'évangile tout entier. Hilgenfeld pense qu'au v. 21 Jésus s'adresse aux Juifs et aux Samaritains en général, comme par une sorte de prosopopée : « Vous n'adorerez plus à l'avenir ni à.... ni à....; » puis, qu'au v. 22, dans ces mots : *nous adorons ce que nous connaissons*, il s'oppose lui-même, ainsi que tous les chrétiens, à ces Juifs et à ces Samaritains réunis : *vous adorez ce que vous ne connaissez pas*. Mais cette explication n'est pas soutenable. Comment au v. 21 s'adresserait-il aux Juifs qui ne sont en aucune façon représentés dans cette scène ? Ou serait-ce la Samaritaine qui les représenterait ? Certes, ce rôle l'eût bien étonnée. Et au v. 22 l'explication : « parce que le salut vient *des Juifs*, » ne prouve-t-elle pas avec évidence que le sujet de l'affirmation précédente : « *nous adorons ce que nous connaissons*, » ne peut être que *les Juifs*? — M. d'Eichthal et M. Renan emploient un autre expédient. L'énigme s'explique, dit le premier, quand on a reconnu que cette parole (v. 22) n'est que « l'annotation ou plutôt la protestation qu'un Juif de la vieille roche avait inscrite en marge du texte et dont la méprise du copiste a fait une parole de Jésus » (p. xxix, note). Et le critique de s'extasier sur les services que la critique peut rendre à l'interprétation des écrits sacrés ! M. Renan fait une hypothèse analogue. « Le v. 22, qui exprime une pensée opposée à celle des v. 21 et 23, paraît une gauche addition de l'évangéliste effrayé de la hardiesse du mot qu'il rapporte » (p. 244. note). — On ne saurait pousser plus loin l'arbitraire. On

commence par décréter ce que doit être le IV^e évangile : un livre anti-juif. Et quand on rencontre une parole qui contredit ce caractère prétendu, on la retranche d'un coup de ciseau. On obtient ainsi non l'évangile qui *est*, mais celui que l'on *a voulu avoir*. M. d'Eichthal s'imagine-t-il que le premier vieux Juif venu fût en possession de l'exemplaire original de notre évangile pour le modifier à sa fantaisie; ou qu'il fût bien aisé, une fois cet écrit répandu, de faire pénétrer une interpolation dans tous les exemplaires qui circulaient? Et M. Renan peut-il si facilement admettre que l'évangéliste se permit de corriger de son chef les paroles du Maître qu'il adorait? D'ailleurs l'incompatibilité prétendue de cette parole soit avec les v. 21 et 23, soit avec l'évangile en général, est une erreur dont une saine exégèse fait justice.

Au v. 21 Jésus a transporté la question dans l'avenir, où l'adoration *localisée* des temps anciens n'existera plus. Au v. 22, il a donné, historiquement parlant, raison aux Juifs. Au v. 23 il revient à l'avenir annoncé v. 21 et en décrit toute la grandeur :

V. 23 et 24. « *Mais l'heure vient, et elle est là maintenant, où les adorateurs véritables adoreront le Père en esprit et en vérité : car aussi le Père réclame de tels adorateurs.* 24. *Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent¹, l'adorent en esprit et en vérité².* » — Jésus développe, d'une manière positive, la pensée indiquée négativement au v. 21. *Mais* : en opposition à ce temps passé de la prérogative israélite. Les mots : « *Et elle est là maintenant,* » qu'il ajoute ici, servent à exciter plus vivement l'attention déjà éveillée de cette femme. C'est comme si le premier souffle de l'ère nouvelle venait rafraîchir cette âme. Peut-être Jésus voit-il de loin revenir ses disciples, les représentants de ce peuple des nouveaux adorateurs. — Il fait ressortir les deux caractères de ce nouveau culte qui doit réunir désormais les

¹ N D d Héracléon Or. omettent αυτον après προσκυνουντας.

² N lit : εν πνευματι αληθειας.

Samaritains et les Juifs et tous les vrais adorateurs : la spiritualité et la vérité. *L'esprit* désigne ici cet élément le plus profond de l'âme humaine, par lequel elle peut communiquer avec le monde divin. C'est le siège du recueillement, le sanctuaire où se célèbre le vrai culte; Rom. 1, 9 : « *le Dieu que je sers en mon esprit* » (ἐν τῷ πνεύματί μου) : Eph. VI, 18 : *prier en esprit* (ἐν πνεύματι). Mais cet *esprit* dans l'homme, le πνεῦμα ἀνθρώπινον, reste une simple virtualité tant qu'il n'est pas pénétré par l'Esprit divin. C'est par cette union qu'il devient capable de réaliser la vraie adoration dont parle Jésus. Ce premier trait caractérise l'intensité du culte nouveau. — Le second, *la vérité*, est le corollaire du premier. Le culte rendu dans le sanctuaire intérieur de l'esprit est le seul vrai, parce que seul il répond à la nature de Dieu son objet : « *Dieu est esprit.* » L'idée de *sincérité* ne rend pas compte du mot *vérité*; car une prière juive ou samaritaine peut évidemment être sincère. La vérité est opposée ici, non à des démonstrations hypocrites, mais aux ombres du culte juif et aux erreurs des cultes samaritain et païen. — Lors même que ces paroles excluent tout assujettissement du culte chrétien à des entraves locales ou temporelles, en vertu de sa liberté même ce culte peut cependant accepter spontanément des conditions de ce genre. Mais, comme le dit M^{me} Guyon, l'adoration extérieure n'est alors « qu'un rejaillissement de l'adoration de l'Esprit » (cité par M. Astié). — Les deux déterminations *en esprit* et *en vérité* sont formelles; le caractère concret du nouveau culte est exprimé par ce mot : *le Père*. Le culte dont parle Jésus est l'entretien continu d'un fils avec son père. Nous savons à quelle source Jésus avait puisé cette définition du culte spirituel et vrai. « *Abbah (Père)* », telle était l'expression constante du sentiment intime de Jésus. — En ajoutant que le Père cherche en ce moment même de tels

adorateurs, Jésus fait entendre à cette femme que celui qui lui parle est l'envoyé du Père pour former ce nouveau peuple, qu'il est en Samarie pour cela, et qu'il l'invite elle-même à en faire partie.

Le v. 24 explique par l'essence de Dieu la nature de ce culte désormais réclamé par Dieu même (*car aussi*). Jésus ne donne point la maxime : « *Dieu est esprit*, » comme une vérité nouvelle. C'est un axiome dont il part, une prémisses admise entre lui et son interlocutrice. L'A. T. enseignait la spiritualité de Dieu dans toute sa sublimité (1 Rois VIII, 27), et les Samaritains l'admettaient certainement comme les Juifs (voir Gesenius, *de Samarit. theol.* p. 42, et Lücke). Mais ce qui est absolument nouveau dans cette parole, c'est la conséquence que Jésus tire de cet axiome par rapport au culte. Il voit surgir de cette notion ancienne, réalisée par le Saint-Esprit, un peuple nouveau qui, par l'esprit filial dont il sera animé, célébrera le culte incessant et universel. C'est ainsi qu'à une femme coupable, adultère peut-être, Jésus révèle les plus hautes vérités de la nouvelle économie, des vérités que probablement il n'avait jamais dévoilées à ses propres disciples. — La leçon du *Sinait.* ἐν πνεύματι ἀληθείας, dans l'Esprit de vérité, est tirée de XIV, 17; XV, 26, etc., et provient de la fausse application du mot πνεῦμα au Saint-Esprit.

V. 25. « *La femme lui dit : Je sais¹ que le Messie vient (celui qu'on appelle le Christ) : quand il sera venu, lui, il nous fera connaître² toutes choses³.* » — La réponse de la femme témoigne d'une grande docilité. Son esprit aspire à toutes les lumières qu'apportera le Messie. D'après des rapports modernes, les Samaritains attendent en effet un

¹ G L A quelques Mnn. Syr. lisent οἶδαμεν.

² N D (mais non d) lisent ἀναγγέλλει au lieu d'ἀναγγελεῖ.

³ N B C Or. (4 fois) lisent ἀπαντα au lieu de παντα.

Messie, auquel ils donnent le nom de *Assaëf* (de שׁוּב, *revenir*) : ce mot signifie, selon Gesenius, *celui qui ramène, qui convertit* ; selon de Sacy et Hengstenberg, *celui qui revient*, en ce sens que l'attente des Samaritains étant fondée sur Deut. XVIII, 18 : « Dieu vous suscitera un autre prophète tel que moi d'entre vos frères, » le Messie est selon eux un Moïse qui revient. Aujourd'hui ils le nomment *el-Muhdy*. Il y a un contraste remarquable entre la notion du Messie, telle qu'elle s'exprime par la bouche de cette femme, et les notions terrestres et politiques que Jésus rencontrait en Israël sur ce sujet. L'idée samaritaine était incomplète, sans doute ; le Messie était un prophète, non un roi. Mais elle ne contenait rien de faux ; et voilà pourquoi Jésus peut se l'approprier et se déclarer *ici* le Christ, ce qu'il n'a fait en Israël qu'au dernier moment (XVII, 3 ; Matth. XXVI, 64). — La traduction ὁ λεγόμενος Χριστός, *appelé Christ*, appartient à l'évangéliste. Il répète cette explication, déjà donnée I, 42, sans doute à cause de la complète étrangeté de ce mot Μεσσίας pour des lecteurs grecs. On a supposé que le terme juif de Messie avait été prêté par Jean à la Samaritaine. Mais ce nom populaire avait pu passer aisément des Juifs aux Samaritains, surtout dans la contrée de Sichem, qui était habitée par des transfuges juifs (Josèphe, *Antiq.* XI, 8, 6). Peut-être même l'absence de l'article devant le mot Μεσσίας, *Messie*, indique-t-elle que cette femme emploie ce mot comme nom propre, ainsi qu'on le fait des mots étrangers (comp. I, 42). — Le mot ἔρχεται (*vient*) est un écho des deux ἔρχεται des v. 21 et 23 ; elle se livre à l'élan que Jésus imprime à son âme vers le Père nouvelle. — Le pron. ἐκεῖνος, *lui*, est, comme toujours, exclusif : il sert à opposer ce révélateur à tous les autres, tels que celui qu'elle a devant elle, par exemple. La préposition dans le verbe ἀναγγελεῖ désigne la parfaite clarté,

et l'objet, $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ou $\acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha$, le caractère *complet* de la révélation du Messie.

V. 26. « *Jésus lui dit : Je le suis, moi qui te parle.* — Jésus, n'ayant pas à craindre, comme nous venons de le voir, d'évoquer chez cette femme tout un monde de dangereuses illusions, comme celles qui se rattachaient chez les Juifs au nom de Messie, se révèle pleinement à elle. Cette conduite n'est donc nullement, comme le prétend de Wette, en contradiction avec des paroles telles que celles-ci : Matth. VIII, 4; XVI, 20, etc. La différence des terrains explique celle des semences que la main de Jésus y dépose.

Comment dépeindre l'étonnement qu'une parçille déclaration dut produire chez cette femme? Il s'exprime, mieux que par des paroles, par son silence et par sa conduite au v. 28. Elle était arrivée, quelques minutes auparavant, insouciant et livrée à ses pensées terrestres; et la voilà en peu d'instants amenée à une foi nouvelle, et même transformée en une missionnaire empressée de cette foi. Comment le Seigneur a-t-il ainsi relevé et élevé cette âme? Avec Nicodème, il était parti de l'idée qui remplissait le cœur de tout pharisien, celle du royaume de Dieu, et il en avait déduit les conséquences pratiques les plus rigoureuses; il savait qu'il avait affaire à un homme habitué à la discipline légale. Puis, il lui avait dévoilé les vérités les plus élevées du royaume des cieux, en les rattachant à un type frappant de l'A. T. et en les opposant aux traits correspondants du programme pharisaïque. Ici, au contraire, avec une femme dépourvue de toute préparation scripturaire, il prend son point de départ dans ce qu'il y a de plus vulgaire, l'eau de ce puits. Il l'élève tout d'un coup, par une antithèse hardie, à l'idée de cette vie éternelle qui étanche à jamais la soif du cœur humain. L'aspiration spirituelle ainsi réveillée chez elle devient la prophétie in-

térieure à laquelle il rattache ses révélations nouvelles, et il arrive ainsi à cet enseignement sur le vrai culte qui répond aussi directement aux préoccupations particulières de cette femme, que la révélation des choses célestes répondait aux pensées intimes de Nicodème. Auprès de celui-ci il se dévoile comme le Fils unique, mais en évitant le titre de Christ. Avec la Samaritaine, il emploie hardiment ce terme; mais il ne songe pas à initier aux mystères de l'incarnation et de la rédemption une âme qui n'en est encore qu'aux premiers éléments de la vie et de la connaissance religieuses. On a fait observer certaines analogies dans la marche extérieure de ces deux entretiens, et l'on en a tiré un argument contre la vérité des deux récits. Mais cette ressemblance repose sur ce qu'il y avait d'analogue dans les deux rencontres : des deux parts une âme toute terrestre se trouvant en contact avec une pensée céleste, qui travaille à l'élever jusqu'à son niveau. Cette conformité des situations explique suffisamment les rapports des deux entretiens, dont la diversité est d'ailleurs tout aussi remarquable que la ressemblance.

II. — *Jésus et les disciples : v. 27-38.*

V. 27. « *Là-dessus¹ ses disciples arrivèrent, et ils s'étonnèrent² de ce qu'il parlait avec une femme : cependant, aucun d'entre eux ne dit³ : Que demandes-tu ? ou : De quoi parles-tu avec elle ?* » — Il existait un préjugé rabbinique d'après lequel la femme n'est pas susceptible d'instruction religieuse approfondie : « Ne prolonge pas l'entretien avec une femme ; que personne ne s'entretienne dans

¹ N D lisent εν τούτω au lieu d'επι τούτω.

² T. R. lit εθαυμασαν avec E S U V Δ A la plupart des Mnn. Sah. etc. Mais N A B C D G K L M It. Vg. Cop. Or. lisent εθαυμάζον.

³ N D ajoutent αυτοις après ειπεν.

la rue avec une femme, pas même avec sa propre épouse ; qu'on brûle les paroles de la loi, plutôt que de les enseigner aux femmes » (voy. Lightfoot, à ce verset). Probablement les apôtres n'avaient point encore vu leur Maître se mettre au-dessus de ce préjugé. — On peut hésiter entre les deux leçons : *s'étonnèrent* (ἐθαύμασαν) et *s'étonnaient* (ἐθαύμαζον). La première donne à l'étonnement le caractère d'un acte momentané ; la seconde en fait une situation. — Μέντωι : « *Cependant l'étonnement n'alla chez aucun d'entre eux jusqu'à le porter à demander une explication.* » — Ζητεῖν, *chercher*, demander, se rapporte à un service réclamé, comme celui du v. 40 ; λαλεῖν, *parler*, à un enseignement donné.

V. 28 et 29. « *La femme laissa donc là sa cruche et s'en alla à la ville et dit aux gens : 29 Venez, voyez un homme qui m'a dit toutes les choses que¹ j'ai faites ; ce ne serait point le Christ ?* » — Elle laisse sa cruche : cette circonstance, en apparence insignifiante, n'est pas sans importance. C'est un gage de son retour prochain, la preuve qu'elle s'en va chercher du monde. Elle se constitue par là messagère, et comme missionnaire de Jésus. Quel contraste entre la vivacité de cette femme et le départ silencieux et réfléchi de Nicodème ! Et quelle vérité dans les moindres détails de ce récit ! — Τοῖς ἀνθρώποις, *aux hommes* : aux premiers qu'elle rencontre dans la place publique. — Il y a une grande naïveté dans l'expression : *Toutes les choses que j'ai faites*. Elle ne craint point de réveiller par cette expression des souvenirs peu flatteurs pour elle. — Elle formule sa question d'une manière qui semble préjuger une réponse négative (μᾶτι, *pourtant pas ?*) Le sens propre est donc : « *Ce n'est pourtant pas le Christ ?* » Elle croit plus qu'elle

¹ Au lieu de πάντα ὅσα, N B C Italiq Cop. lisent πάντα α.

ne dit, mais elle n'ose poser, même comme probable, une si grande nouvelle. Rien de plus naturel que ce petit trait.

V. 30. « *Ils sortirent¹ de la ville, et ils venaient vers lui.* » — Les Samaritains attroupés par elle arrivent en foule. L'imparf. *ils venaient*, opposé à l'aor. *ils sortirent*, est destiné à faire tableau : on les voit accourant à travers les champs qui séparent Sychar du puits de Jacob. Ce détail historique donne la clef des paroles de Jésus qui vont suivre. La particule οὖν (*donec*) doit être rejetée du texte, précisément parce que l'attention de l'écrivain se porte tout entière sur le : *ils venaient*, qui suit.

V. 31 et 32. « *Dans l'intervalle, les disciples le priaient disant : Maître, mange.* 32 *Mais il leur dit : J'ai à manger d'une nourriture que vous ne connaissez pas.* » — Le v. 31 se rattache au v. 27. — Les mots ἐν δὲ τῷ μεταξὺ, *dans l'intervalle*, désignent le temps qui s'écoula entre le départ de la femme et l'arrivée des Samaritains. — Ἐρω-τᾷν signifie, dans le grec classique, *interroger* : il prend ici, comme souvent dans le N. T. et comme ἡρώω dans l'A. T., le sens de *prier*, sans pourtant perdre entièrement son sens propre (*demandeur s'il veut manger*).

Depuis le commencement de son ministère, Jésus n'avait peut-être pas eu une joie pareille à celle qu'il venait d'éprouver. Cette joie l'avait restauré, même physiquement. « Vous me dites : Mange ! Mais je suis rassasié ; j'ai eu en votre absence un festin dont vous ne vous doutez pas. » — Ἐγώ, *moi*, a l'accent, en opposition à ὑμεῖς, *vous* : ils ont leur repas ; lui, le sien. — Βρῶσις, proprement l'acte de manger, mais en y comprenant l'aliment qui en est la condition. Le mot abstrait convient mieux au sens spirituel de cette parole, que le concret βρῶμα, l'aliment.

¹ T. R. lit οὖν après ἐξῆλθον avec N A plusieurs Mnn. Italiq Sah. Cette particule est retranchée par tous les autres Mjj. Vss. Or.

V. 33 et 34. « Les disciples se disaient donc les uns aux autres : Quelqu'un lui aurait-il apporté à manger? 34 Jésus leur dit : Mon aliment est de faire¹ la volonté de mon Père et d'achever son œuvre. » — La question des disciples est proprement négative (μητις) : « Quelqu'un ne lui a pourtant pas apporté....? » — Jésus explique le sens profond de sa réponse. Il emploie ici βρώμα, et cela en rapport avec la grossière interprétation des disciples. — La conjonction ἵνα, *que je fasse*, n'est point une simple périphrase de l'infinitif. Ce qui soutient la force de Jésus, c'est de se proposer continuellement, *comme but*, de faire..., d'achever.... — Le prés. ποιῶ (leçon du T. R.) se rapporte à l'accomplissement de la volonté divine dans chaque moment; et l'aor. τελειώσω, à la consommation finale de la tâche, qui n'aura lieu qu'au terme de cette obéissance incessante. La leçon des alex. et d'Origène (ποιήσω) gâte cette belle relation; elle est rejetée par Meyer, Tischendorf, qui comprennent bien cette fois l'infériorité du texte alexandrin. Le ποιήσω est provenu d'une assimilation à τελειώσω. — Le rapport de θέλημα, *volonté*, et d'ἔργον, *œuvre*, correspond exactement à celui des deux verbes. Pour que l'œuvre de Dieu soit *achevée* au moment suprême (XVII, 4), sans qu'il y manque rien, il faut que sa *volonté* de chaque moment ait été *constamment* exécutée. Jésus fait entrevoir par là aux disciples qu'en leur absence il a travaillé à l'œuvre du Père, et que ce travail l'a restauré. C'est cette idée qu'il développe, au moyen d'une image qui lui est fournie par la situation présente, dans les v. 35-38 :

V. 35 et 36. « Ne dites-vous pas, vous, qu'il y a encore²

¹ Au lieu de ποιῶ que lit T. R. avec 44 Mjj. (y compris 8) Mnn. Vss., on lit dans B D K L T b Or. (3 fois) ποιήσω.

² Et manque dans D L II 60 Mnn. Syreux Or. (parfois).

*quatre mois*¹, jusqu'à ce qu'on fasse la moisson.² Voici, je vous dis : Levez les yeux et contemplez les campagnes : elles sont blanches pour la moisson. 36 Déjà même³ le moissonneur reçoit le prix du travail et recueille le fruit pour la vie éternelle, afin que et⁵ le semeur et le moissonneur se réjouissent ensemble. » — Les versets suivants (35-38) ont offert de telles difficultés aux interprètes, que quelques-uns ont imaginé de les transposer, en plaçant les v. 37 et 38 avant le v. 36 (B.-Crusius). Weisse a supposé que le v. 35 appartenait originairement à un autre contexte. Il faut avouer que les interprétations proposées par Lücke, de Wette, Meyer, Tholuck, ne sont pas propres à lever les difficultés. Les uns y voient une prophétie de la conversion du peuple samaritain racontée Act. VIII; les autres les appliquent même à la conversion du monde païen tout entier et à l'apostolat de saint Paul. Dans ce cas, il n'est pas étonnant que l'on en suspecte l'authenticité! Et si les paroles des v. 36 suiv. n'ont plus aucun rapport direct avec la circonstance actuelle, comment les rattacher à celles du v. 35, qui pourtant, d'après Lücke et Meyer eux-mêmes, se rapportent à l'arrivée des habitants de Sychar auprès de Jésus? D'une parole marquée au coin de l'à-propos le plus parfait, Jésus passerait subitement à des considérations générales sur la propagation de l'Evangile! De Wette a été plus conséquent; il a résolument nié, contre l'évidence, le rapport du v. 35 à l'arrivée des habitants de Sychar. Cet embarras général nous paraît provenir de ce que l'on n'a pas suffisamment maintenu l'application des paroles de Jésus *au cas actuel*. On les a ainsi privées

¹ T. R. : τετραμηνον avec II seul au lieu de τετραμηνος.

² T. R. lit και devant ο θεριζων avec 13 Mjj., — omis par $\aleph$ B C D L Tb Italiq Or.

³ Le και après ινα est retranché par B C L T^b U Or. (4 fois).

de leur point d'appui et dépouillées de leur à-propos et d'une partie de leur charme. C'est un entretien aimable et familier dont on a fait une prédication.

Le v. 35 renoue avec le v. 30, exactement comme le v. 31 renouait avec le v. 27. Jean veut faire comprendre qu'en ce moment se passaient simultanément deux scènes dont Jésus était comme le point de jonction : l'une, entre lui et la Samaritaine, qu'ignoraient complètement les disciples et qui allait aboutir à l'arrivée des Samaritains; l'autre, entre Jésus et les disciples, qui ne songeaient qu'au repas à prendre. C'est cette relation entre deux faits simultanés, et dont l'un est jusqu'ici étranger à la pensée de ceux qui jouent un rôle dans l'autre, qui fait le piquant de ce morceau. — Lightfoot, Tholuck, Lücke, de Wette voient dans les premiers mots du v. 35 un proverbe : Une fois qu'on a semé, il faut attendre quatre mois jusqu'au moment où l'on peut moissonner, c'est-à-dire que les fruits d'un travail quelconque ne se recueillent qu'à la suite d'une longue attente (2 Tim. II, 6). Mais en Palestine ce ne sont pas quatre, mais six mois qui séparent les semailles (fin octobre) de la moisson (mi-avril). D'ailleurs, l'adv. ἔτι, *encore*, a quelque chose de trop actuel pour appartenir à un proverbe. Puis, pourquoi mettre ce proverbe spécialement dans la bouche des apôtres (*vous*), plutôt que dans celle de tout le monde? C'est donc ici une réflexion que Jésus attribue à ses disciples et qu'il sait ou suppose leur avoir été inspirée par la vue de la verdure naissante sur le sol fraîchement ensemencé des campagnes de la Samarie. Entre le puits de Jacob, au pied du Garizim, et le village d'Askar, au pied de l'Ebal, jusque bien avant dans la plaine de Mokhna, s'étendent de vastes champs de blé. En contemplant ce riant spectacle, les disciples se disaient entre eux : « Encore quatre mois

jusqu'à ce que ce blé soit mûr! » Comme la moisson se fait vers la fin d'avril, ce détail suppose que l'on était alors vers le milieu de décembre, et que Jésus était par conséquent resté en Judée depuis la fête de Pâques jusqu'à la fin de l'année, c'est-à-dire huit mois entiers. — Les mots : *Vous dites*, opposent le domaine de la nature, auquel s'applique cette réflexion des disciples, à la sphère de l'Esprit dans laquelle se meut la pensée de Jésus. Dans cette sphère supérieure, la semence n'est point nécessairement soumise à un aussi lent développement. Elle peut germer et mûrir comme en un instant. En voici une preuve frappante dans ce moment même : ἰδοὺ, *voici!* Ce mot attire l'attention des disciples sur un spectacle complètement inattendu et incompréhensible pour eux, mais dont Jésus, lui, a le secret, ainsi qu'il le leur fait entendre par ces mots : *Je vous dis*. — L'acte de *lever les yeux* et de *contempler* auquel il les invite, serait, selon de Wette, purement spirituel : Jésus les engagerait à se représenter à l'avance par la foi la conversion future de cette peuplade. Mais l'impér. *θεωρεῖτε*, *contemplez*, doit se rapporter à un objet déterminé et perceptible. Puis les *quatre mois* étant désignés comme un très-long intervalle, en comparaison de ce qui se passe dans le domaine de l'Esprit (comp. le *encore* et le *déjà*), ce contraste ne permet pas de penser qu'il s'agisse d'une moisson spirituelle qui n'aura lieu que dans bien des années, comme la conversion des Samaritains, racontée Act. VIII. Le fait auquel se rapportent ces mots ne peut donc être que celui qui a été mentionné plus haut, l'arrivée des gens de Sychar. L'on comprend ainsi l'imparf. *ils venaient* (v. 30), qui laissait l'acte inachevé et faisait tableau. Voilà le spectacle auquel Jésus rend ici les disciples attentifs. Ces âmes avides, qui accouraient disposées à croire, Jésus les représente sous l'image

d'une moisson jaunissante, toute prête déjà à être recueillie. Et, en pensant au peu de temps qu'il lui a fallu pour préparer une telle récolte dans ce lieu jusqu'ici étranger au règne de Dieu, il est lui-même saisi par le contraste entre le temps très-long (cinq à six mois) qu'exige la loi de la végétation naturelle et le développement si rapide de la semence dans le monde spirituel ; et comme encouragement pour ses disciples, dans leur vocation future, il leur fait remarquer cette différence. — Le ἤδη, *déjà*, pourrait être envisagé comme terminant le v. 35 : « Elles sont blanches pour la moisson *déjà*. » Ce mot formerait ainsi le pendant de ἔτι, *encore*, du commencement du verset. Luthardt fait observer avec raison que 1 Jean IV, 3, ἤδη est placé de la même manière à la fin de la phrase. Mais ce mot a un sens beaucoup plus déterminé, si, comme nous l'avons fait dans la traduction, on le place en tête du verset suivant : ἤδη καί, *déjà même*.

Il y a en effet, entre le v. 35 et le v. 36, un rapport de gradation qui trahit une exaltation croissante de joie dans le cœur de Jésus. « Il est si vrai, dit-il, que déjà la moisson est mûre, qu'à cette heure même le moissonneur n'a qu'à prendre sa faucille et récolter, afin que et le semeur et le moissonneur célèbrent cette fois ensemble la fête de la moisson. » — Dans le contexte ainsi compris, l'authenticité du καί, *et* (après ἤδη), est manifeste. Origène a été ici encore un correcteur malheureux. Avec bien d'autres avant et après lui, il a rapporté ἤδη, *déjà*, à la phrase précédente ; puis il a retranché le καί (*et* ou *même*), afin de pouvoir donner au v. 36 le caractère d'une maxime générale. De là la fausse leçon des alex. qui omettent καί. — Le moissonneur, d'après le v. 38, doit désigner les apôtres. L'expression μισθὸν λαμβάνειν, *recevoir le prix du travail*, caractérise la joie dont ils sont remplis, lorsqu'il leur est

donné de recueillir des âmes dans le royaume des cieux. Cette expression est expliquée par celle de συνάγειν καρπόν, *rassembler le fruit*, qui suit immédiatement. Peut-être s'agit-il de l'acte du baptême (v. 2) par lequel ces nouveaux frères, les Samaritains, vont être reçus par eux dans la communauté messianique et amenés à *la vie éternelle*.

Jésus invite le moissonneur (les disciples) à se mettre à l'œuvre immédiatement. Pourquoi? Afin qu'en ce jour il arrive une chose qui ne se voit point d'ordinaire : c'est que *et le semeur et le moissonneur se réjouissent ensemble*. Ceux qui appliquent l'image de la moisson à la conversion future des Samaritains par les apôtres, ou à celle du monde païen par saint Paul, sont obligés de rapporter la joie commune du semeur (Jésus) et du moissonneur (les apôtres) au *triomphe céleste*, dans lequel le Seigneur et ses serviteurs se réjouiront ensemble du fruit de leur travail. Mais d'abord cette interprétation ne permet plus d'établir aucun lien naturel entre le v. 35 et le v. 36. Puis le présent χαίρει, *se réjouisse*, se rapporte plus naturellement à une joie actuelle (contre Meyer). Luthardt cherche à échapper à la difficulté en donnant à ὅμοῦ, *ensemble*, un sens purement logique : *l'un aussi réellement que l'autre*. C'est supprimer par une explication forcée de ὅμοῦ, *ensemble*, l'idée qui fait précisément le charme et l'à-propos du passage. Jésus voit dans ce jour une fête improvisée que le Père lui a préparée et dont il va jouir avec ses disciples. En Israël Jésus sème, mais il n'a jamais la joie d'assister lui-même à une moisson. Quand la récolte aura lieu (à la Pentecôte), il ne sera plus là. Ici, au contraire, par sa rencontre providentielle avec cette femme, par la docilité et par l'empressement de cette population qui accourt, Jésus voit lever et mûrir en un clin-d'œil une riche moisson qui, sous ses propres yeux, à lui, semeur, peut être recueillie

déjà par le moissonneur, de sorte qu'une fois au moins, en sa vie, le sèmeur peut partager la joie de la moisson. Cette simultanéité de joie, tout à fait exceptionnelle, est fortement relevée par le ὅμοῦ, *ensemble*, ainsi que par les deux ζαί (« *et le sèmeur et le moissonneur* »), de sorte que, encore ici, la leçon d'Origène et des alex., qui retranche le premier de ces deux ζαί, a tout gâté. Pour comprendre complètement le sens de cette belle parole, il faut se rappeler comment l'A. T. établissait une opposition entre la fonction du sèmeur (réunie à celle du laboureur) et l'office du moissonneur. La première était envisagée comme un pénible labeur. Ps. CXXVI, 5. 6 : « Ceux qui sèment *avec larmes*.... Celui qui porte la semence en terre ira *en pleurant*... » L'office du moissonneur était au contraire envisagé comme une fête : « Ils moissonneront *avec chant de triomphe* . . . Il reviendra *avec des cris de joie* quand il rapportera ses gerbes. » Mais en ce jour-ci, par la rapidité avec laquelle la semence a germé et mûri, le sèmeur se trouve associé aux cris de joie du moissonneur. C'est là ce qui explique la construction par laquelle le verbe χαίρει est beaucoup plus étroitement lié, dans la phrase grecque, avec le premier sujet ὁ σπείρων, *le sèmeur*, qu'avec le second ὁ θερίζων, *le moissonneur* : « Afin que *le sèmeur se réjouisse* en même temps que le moissonneur. »

V. 37 et 38. « *Car c'est bien ici le cas dans lequel est vraie la parole¹ : Autre est le sèmeur et autre le moissonneur. 38 Je vous ai envoyés² moissonner ce que vous n'avez pas travaillé : d'autres ont travaillé, et vous êtes entrés dans leur travail.* » — D'après Tholuck, Jésus serait affligé à la pensée qu'il n'assistera pas lui-même à la conversion

¹ L'art. ο devant αληθινος est retranché par BCKLΔ quelques Mm. Héracléon Or.

² N D lisent ἀπεσταλα au lieu d'ἀπεστέιλα.

des païens, après l'avoir préparée, et c'est à cela que se rapporterait ce proverbe. M. Astié paraît être du même avis. Peut-on réellement attribuer au Seigneur une impression de ce genre, surtout dans ce moment où son cœur s'épanouit à la plus douce joie? Jésus vient de distinguer très-nettement (v. 36) entre le semeur et le moissonneur. C'est cette distinction qu'il confirme au v. 37 par un proverbe israélite, dont il rectifie cependant l'application vulgaire. Quand, en effet, on dit dans le monde : « L'un sème, l'autre moissonne, » on veut exprimer cette expérience : que l'homme qui fait le travail est rarement celui qui en recueille le fruit : *Sic vos non vobis...* Ainsi compris, le proverbe est un sarcasme à l'adresse de la Providence. Mais il y a cependant quelque chose de vrai dans cet adage lorsqu'on l'applique au règne de Dieu. Il y a réellement dans ce domaine des ministères distincts, des rôles différents assignés par Dieu même (1 Cor. XII, 5), de telle sorte que, comme le dira le v. 38, l'un peut moissonner ce que l'autre a semé, sans que pourtant celui-ci ait le droit de se plaindre, puisque dans ce domaine les uns et les autres travaillent, non pour leur intérêt propre, mais pour la même cause et pour le même Maître. — Ἐν τούτῳ, *en ceci*, pourrait signifier, dans la sphère dont il est ici question, celle du royaume de Dieu. Mais il est plus naturel de faire porter le τούτῳ, comme si souvent chez Jean, sur le ὅτι qui suit : en *ceci*, c'est-à-dire, quant à cette distinction à établir entre semeur et moissonneur, il est vrai le proverbe qui dit : « Autre est, etc. » — Ἀληθινός, non dans le sens d'ἀληθής, *qui dit vrai* (de Wette), mais dans le sens johannique ordinaire dans lequel ce mot désigne le fait qui réalise l'idée de la chose; ainsi : « Cette parole est la vraie parole à prononcer sur ce sujet. » Le retranchement de l'article ὁ chez les alex. forcerait seul à

donner à ἀλλοθιός le sens d'ἀλλοθής. Mais c'est encore ici une faute manifeste de ce texte patronné avec tant de partialité par Tischendorf.

Le v. 38 est l'application à la relation entre Jésus et ses apôtres, de la distinction entre semeur et moissonneur. Dans toute leur carrière, les disciples ne feront autre chose que moissonner ce qui a été douloureusement semé par *d'autres*. Ces derniers sont sans doute Jean-Baptiste et Jésus lui-même, ces deux serviteurs qui ont douloureusement creusé le sillon et arrosé de leur sang la semence qui y a été déposée. Mais il me paraît difficile qu'en parlant de la sorte, Jésus ne continue pas l'allusion au fait qui venait de se passer en ce moment même, et qui était comme une illustration du rapport futur entre son travail et celui des apôtres : « Comme vous allez moissonner ici, à Sychar, ce que vous n'avez pas semé, il en sera de même dans toute votre œuvre apostolique. » *Je vous ai envoyés moissonner*, dit-il. C'est aussi ce qu'il vient de faire en les invitant à accueillir les Samaritains dans le royaume de Dieu. Et qui a préparé cette récolte ? Ce ne sont pas les disciples qui ne savent rien encore de ce qui s'est passé en leur absence ; les *autres*, dans le cas présent, ce sont Jésus et la Samaritaine qui, l'un par sa parole, l'autre par sa course empressée, ont préparé tout cela. Aux disciples de chercher quels peuvent être les auteurs de cet étonnant et rapide succès. Il y a là pour eux une énigme. Toute une population attroupée, accourant vers Jésus pour subir sa divine influence, — et, de plus, des Samaritains ! Quel problème ! Jésus semble jouir de leur surprise. Et c'est sans doute avec un aimable sourire qu'il leur jette mystérieusement ce : *D'autres ont travaillé*. Voilà l'échantillon de ce qu'ils expérimenteront plus tard dans leur ministère. Les commentateurs discutent sur la question de savoir si,

par ce mot, *d'autres*, Jésus se désigne *lui* seul (Lücke, Meyer, qui prend le *d'autres* comme pluriel de catégorie), ou *lui* et les *prophètes*, ou lui et *Jean-Baptiste*, ou tous ces personnages moins Jésus (Olshausen). Dans l'application à l'ensemble de l'œuvre apostolique, il pense sans doute au précurseur et à lui-même. Mais, en faisant allusion au cas actuel, il pense certainement à lui-même et son agile messagère. Car il se plaît à reconnaître la collaboration du plus faible agent qui consent à s'associer à lui (III, 11). — Les deux explications les plus curieuses sont certainement celles de Baur et de Hilgenfeld. Selon le premier, par le terme *d'autres* Jésus désignerait l'évangéliste Philippe, et par les *moissonneurs*, les apôtres Pierre et Jean dans le récit Act. VIII, 15. Aux yeux du second, le terme *d'autres* désignerait saint Paul, et les moissonneurs seraient les Douze, qui cherchaient à s'appropriier le fruit de son travail chez les païens. A ces conditions-là, il n'y a rien que l'on ne puisse trouver dans un texte quelconque. Tous ces sens forcés et les graves conséquences critiques que l'on croit pouvoir en tirer, ne proviennent que de ce qu'on n'a pas saisi, aussi bien du côté orthodoxe que du côté rationaliste, l'admirable à-propos de toutes ces paroles de Jésus, rapportées strictement à la situation donnée.

La joie céleste qui remplit le cœur de Jésus dans tout ce morceau, n'a son analogue que dans le magnifique passage Luc X, 17-24. Elle prend même ici, nous osons le dire, le caractère de la gaité. (Comp. VI, 5, 6.) Est-ce la faute de Jean, si M. Renan ne trouve dans le Jésus du quatrième évangile qu'un lourd métaphysicien ?

III. — *Jésus et les Samaritains* : v. 39-42.

V. 39-42. « Or un grand nombre d'entre les Samaritains de cette ville-là crurent en lui¹, à cause de la parole de la

¹ N Italiq Or. omettent εις αυτον.

femme qui rendait ce témoignage : Il m'a dit tout ce que ¹ j'ai fait. 40 Lors donc que les Samaritains furent venus auprès de lui, ils le priaient de demeurer avec eux ; et il demeura là² deux jours. 41 Et un beaucoup plus grand nombre crurent à cause de sa parole. 42 Et ils disaient à la femme : Ce n'est plus à cause de ton récit ³ que nous croyons ; car nous l'avons entendu ⁴ nous-mêmes, et nous savons que c'est lui qui est véritablement le Sauveur du monde⁵. » — Voici la fête de la moisson annoncée v. 36. Le semeur se réjouit avec les moissonneurs. Ce temps passé à Sychar laissa une impression ineffaçable dans le cœur des apôtres. La douceur de ce souvenir s'exprime dans la répétition des mots : *deux jours*, dans les v. 40 et 43. — Δέ, or, reprend le cours du récit après la digression des v. 31-38. — Quelle différence entre les Samaritains et les Juifs ! Il suffit ici d'un miracle de science sans éclat pour disposer les cœurs à venir à lui, tandis qu'en Judée huit mois de travail ne lui ont pas procuré une heure semblable de rafraîchissement.

Le v. 39 nous a montré le premier degré de la foi : le venir à Jésus, comme résultat du témoignage. Les v. 40 et 41 nous présentent le degré supérieur, le développement de la foi par le contact personnel avec Jésus. Enfin la demande des Samaritains est le premier fruit de cette foi affermie.

Le v. 41 signale un double progrès, l'un dans le nombre des croyants, l'autre dans la nature de leur foi. Ce dernier

¹ N B C L Itahq. Syr. Cop. lisent α au lieu de οσα.

² N Syr. : παρ αυτοις au lieu d'εκει.

³ Au lieu de την λαλιαν, B : λαλιαν σου ; N D Itahq : την μαρτυριαν.

⁴ N Syrcur ajoutent παρ αυτου.

⁵ 46 Mjj. la plupart des Mnn. Itahq Syrsch ajoutent, avec le T. R., ο Χριστος. Ces mots sont retranchés par N B C T b quelques Mnn. Iptérique Vg. Cop. Syrcur Or. Ir. Héracléon.

progrès s'exprime dans les mots : *à cause de sa parole*, opposés à ceux-ci : *à cause du récit de la femme* (v. 39); il est formulé d'une manière réfléchie dans la déclaration du v. 42. — Les Samaritains réservent le terme plus grave de λόγος pour la parole de Jésus; ils appliquent au parler de la femme celui de λαλίζ, qui n'a rien de dédaigneux sans doute (VIII, 43, où Jésus l'applique à ses propres discours), mais qui désigne quelque chose de plus extérieur, un simple rapport, une nouvelle. — Le verbe ἀκηκόαμεν, nous avons entendu, dans le grec n'a pas d'objet; l'idée se concentre sur le sujet αὐτοί : « Nous sommes nous-mêmes devenus auditeurs; » d'où la suite : « Et, comme tels, nous savons. » La leçon du Sinaït. : « Nous avons entendu de lui (de sa bouche) et nous savons que..., » donnerait à cette profession le caractère d'une répétition extérieure et servile, opposée à l'esprit du récit. — L'expression : *le Sauveur du monde*, semble indiquer un progrès dans la notion du Messie chez ces Samaritains. Il s'agit de salut, et non plus seulement d'enseignement (v. 25). Cette dénomination est peut-être en rapport avec ce mot de Jésus à la femme (v. 22), que Jésus leur avait développé : « *Le salut vient des Juifs.* » Tholuck, Lücke, suspectent la vérité historique de ce terme de *Sauveur du monde*, comme trop universaliste dans la bouche de ces Samaritains. De quel droit? Ces gens ne possédaient-ils pas dans leur Pentateuque la promesse de Dieu à Abraham : « *Toutes les familles de la terre seront bénies en ta postérité,* » à laquelle Jésus avait pu les rendre attentifs; et ne venaient-ils pas pendant ces deux jours d'être en contact direct avec la charité du vrai Christ, si opposée à la morgue particulariste du messianisme juif? Les alex. retranchent les mots ὁ Χριστός, *le Christ*. En faveur de ces mots, l'on peut alléguer que ce double titre serait le sceau

de l'union annoncée par Jésus (v. 23-24) entre les Samaritains (Sauveur du monde) et les Juifs (le Christ). Mais, d'autre part, il est plus aisé de comprendre comment ce terme a pu être ajouté que retranché.

L'accueil empressé que trouva Jésus chez les Samaritains est un exemple de l'effet qu'aurait dû produire l'arrivée du Christ parmi les siens. La foi de ces étrangers était la condamnation de l'incrédulité d'Israël; et ce fut sans doute sous cette impression que Jésus, après ces deux jours exceptionnels dans son existence terrestre, reprit le chemin de la Galilée.

TROISIÈME SECTION

IV, 43-54.

Jésus en Galilée.

En Judée, l'incrédulité avait prévalu. En Samarie, la foi venait d'éclater. La Galilée prend une position intermédiaire. Jésus y est accueilli, mais en vertu de ses miracles accomplis à Jérusalem, et à la condition de répondre immédiatement à cet accueil par de nouveaux prodiges. Le récit suivant (comp. v. 48) en fournit la preuve. Le ch. VI ne tardera pas à montrer le terme auquel aboutit une semblable foi. Voilà la portée de ce récit dans l'ensemble de l'évangile.

Les v. 43-45 décrivent, comme II, 23-25, la situation générale. Et sur ce fond se détache (comme précédemment l'entretien avec Nicodème) le trait suivant (v. 46-54).

I. V. 43-45.

V. 43-45. « *Après ces deux jours, il partit de là et s'en alla¹ en Galilée. 44 Car Jésus lui-même avait déclaré*

¹ N B C D T b Italicque Syreux Cop. Or. omettent les mots και απηλθεν après εξηθεν.

qu'un prophète n'est point honoré dans sa propre patrie. 45 Quand¹ donc il fut arrivé en Galilée, les Galiléens l'accueillirent, parce qu'ils avaient vu toutes les choses qu'il² avait faites à Jérusalem, à la fête : car ils étaient aussi venus³ à la fête. » — Ce passage a été de tout temps une croix pour les interprètes. Comment Jean peut-il motiver (*car*, v. 44) le retour de Jésus en Galilée par cette déclaration du Seigneur que « nul prophète n'est honoré dans sa patrie ! » Et comment peut-il rattacher à cet adage, comme conséquence (*donc*, v. 45), le fait que les Galiléens lui firent un accueil empressé ? — 1. Brückner et Luthardt pensent que Jésus *cherchait* soit la lutte (Brückner), soit la solitude (Luthardt). Cela expliquerait bien le *car* du v. 44. Mais il faudrait admettre que la prévision de Jésus a été déçue en bien (v. 45), ce qui est absolument contraire à la particule οὖν (*donc*), qui lie ce verset au précédent. Il eût fallu δέ, ou même ἀλλά (*mais*). Il serait plus simple de dire dans ce sens qu'il revint en Galilée, parce que cette contrée avait plus besoin de sa présence. Mais cette idée d'un besoin spirituel plus grand n'est pas suffisamment motivée par la déclaration du v. 24. 2. Selon Lücke, de Wette, Tholuck, le *car* porterait non sur ce qui précède, mais sur le fait qui va être exprimé. Le sens serait : « Jésus vint en Galilée et y trouva de la foi, mais uniquement de la foi en raison de ses miracles, et non, comme en Samarie, à cause de sa parole (v. 45). Car il avait lui-même déclaré que... ; ce qui se trouva confirmé ; car... » Mais cet usage du *car* est à peine connu dans le N. T. (on cite IX, 30), et cette interprétation n'est guère moins forcée que celle de Kuinœl, qui donne à *car* le sens de *quisque*, comme traduit aussi

¹ N D lisent ως au lieu de οτε.

² A B C L Or. (4 fois) lisent σα pour α.

³ N It. lisent ελθουσιν pour ηλθον.

Ostervald. 3. Origène, Wieseler, Ebrard, Baur, entendent par ἰδίᾳ πατρίς (*sa propre patrie*) la *Judée* comme lieu de naissance de Jésus. Par là, les deux difficultés du *car* et du *donc* tomberaient d'un seul coup. Mais le bon sens dit que, dans la maxime citée par Jésus, le mot *patrie* doit désigner l'endroit où le prophète a vécu et où il est connu dès l'enfance, et non celui où il n'a fait que naître. Il est donc bien évident que, dans la pensée de Jean, sa propre patrie est la Galilée. 4. Calvin, Hengstenberg, Baumlein, entendent, par *sa propre patrie*, *Nazareth*, en opposition au reste de la Galilée, à Capernaüm en particulier. Il vint non à Nazareth, comme on s'y serait attendu, mais à Capernaüm. (Comp. Marc VI, 1; Math. XIII, 54-57; Luc IV, 16 et 24). Lange applique même le terme de *patrie* à toute la Galilée inférieure, dans laquelle aurait été comprise Nazareth, en opposition à la Galilée supérieure où Jésus se fixa dès ce moment. Mais comment Nazareth, ou le district de Nazareth, se trouverait-il ainsi, sans explication, mis en dehors de la Galilée et même opposé à cette province? On pourrait encore le comprendre si, dans le récit suivant, Jean nous montrait Jésus se fixant à Capernaüm; mais c'est à Cana qu'il se rend, et ce bourg était très-voisin de Nazareth. 5. Meyer nous semble tout près de la vérité, quand il explique: Jésus, sachant bien qu'un prophète n'est pas honoré dans sa patrie, commença par se faire honorer *au dehors*, à Jérusalem (v. 45); et ce fut ainsi qu'il revint maintenant en Galilée avec une réputation de prophète, qui lui ouvrit l'accès des cœurs dans sa propre patrie.

L'explication complète de ce passage obscur résulte, comme en tant d'autres occasions, du rapport du IV^e évangile aux synoptiques. Ceux-ci faisaient commencer le ministère galiléen immédiatement après le baptême. Mais

Jean fait observer ici, au moment de l'établissement de Jésus en Galilée, que Jésus avait réellement suivi une méthode toute différente de celle que paraissaient lui attribuer les traditions antérieures. Le Seigneur, pour en agir de la sorte, savait trop bien que le lieu où un prophète a vécu est celui où il a, dans la règle, le plus de peine à se faire reconnaître. Ce ne fut donc qu'après avoir agi à Jérusalem et en Judée pendant un temps assez long (presque toute une année : v. 35), qu'il revint enfin commencer le ministère galiléen, objet de la narration des autres évangiles : « Ce fut alors, seulement alors, et non point immédiatement après le baptême, comme on devait le conclure des autres écrits évangéliques, qu'il commença enfin son ministère en Galilée. » Nous trouvons ainsi dans ce passage bien compris la confirmation de nos observations sur III, 24. — Si le *car*, v. 44, indique le motif de la manière d'agir de Jésus, le *donc*, v. 45, en fait ressortir le résultat réjouissant et sert à justifier la sagesse de la marche suivie par le succès obtenu. Les Galiléens qui l'avaient vu à l'œuvre sur le grand théâtre de la capitale, ne firent pas de difficulté de l'accueillir. Les mots *καὶ ἀπῆλθεν*, et s'en alla, retranchés par les alex., sont la reprise du v. 3. Le récit du retour en Galilée, interrompu par le séjour en Samarie, recommence. Ils doivent donc être maintenus.

Αὐτός, *lui*, le même qui agissait comme il le faisait maintenant. La solution de cette contradiction apparente est donnée au v. 45. — Ἐμαρτύρησεν, *témoigna*, ne peut avoir ici, quoi qu'en dise Meyer, que le sens du plus-que-parfait (comme si souvent l'aoriste). Luthardt sous-entend : « dans quelque autre occasion. » Cela suppose également le plus-que-parfait. — L'idée du proverbe cité est que l'on est moins disposé à reconnaître un être supérieur dans un

compatriote, très-rapproché de nous, que dans un étranger, revêtu à nos yeux du voile du mystère. Mais lorsque ce même homme s'est fait remarquer au dehors, sur un grand théâtre, cette gloire, rejaillissant sur ses compatriotes, lui ouvre le chemin de leurs cœurs. Ce moment était arrivé pour Jésus; c'est pourquoi il essaie enfin de surmonter le préjugé vulgaire qu'il avait signalé lui-même et dont nous avons vu un exemple dans la réponse de Nathanaël I, 47. — Les mots *πάντα ἑωρακότες*, qui avaient vu..., expliquent le *ὑδέξαντο*, ils accueillirent: c'est une allusion à II, 23-25. Ce v. trouve son commentaire dans Luc IV, 14. 15: « *Et Jésus revint en Galilée avec la force du Saint-Esprit, et sa réputation se répandit dans toute la contrée d'alentour: et il enseignait dans leurs synagogues, étant glorifié par tous.* »

2. V. 46-54.

V. 46 et 47. « *Il arriva¹ donc de nouveau à Cana de Galilée, où il avait changé¹ l'eau en vin. Et² il y avait à Capernaüm³ un employé royal, dont le fils était malade. 47 Celui-ci, ayant appris que Jésus était arrivé de Judée en Galilée, s'en alla vers lui, et lui⁴ demanda de descendre et de guérir son fils; car il était sur le point de mourir.* » — Jésus se dirigea vers Cana, sans doute parce que c'était là qu'il pouvait espérer de trouver le terrain le mieux préparé par son précédent séjour. C'est peut-être ce que saint Jean veut insinuer par cette réflexion: « *où il avait changé l'eau en vin.* » Son arrivée fit bruit, et la nouvelle s'en répandit promptement jusqu'à Capernaüm, située sept à huit

¹ N lit *ἦλθεν, ἐποίησαν*: « *Ils vinrent, ils avaient changé* »!

² N D L T b It.: *ἔνδε* au lieu de *καὶ ἐν*.

³ N B C D T b It pleriq: *Καφαρναούμ*.

⁴ N B C D L T b It aliq omettent *αὐτον*.

lieues à l'orient de Cana. — Le terme *ἑσουλός* désigne dans Josèphe un fonctionnaire public, soit civil soit militaire, parfois aussi un employé de la maison royale. Ce dernier sens est ici le plus naturel. — Hérode Antipas, qui régnait en Galilée, n'avait officiellement que le titre de tétrarque. Mais on lui donnait aussi dans le langage populaire celui de roi qu'avait porté son père. Il ne serait pas impossible que ce seigneur de la maison du roi se trouvât être soit Chuzà, «intendant d'Hérode» (Luc VIII, 3), soit Manahen, son «compagnon d'enfance» (Act. XIII, 1). — Par la position à la fin de la phrase, le régime à *Caper-naïm* (qui se rapporte non à *était malade*, mais à *il y avait*) accentue fortement la notoriété qu'avait promptement acquise en Galilée le retour de Jésus.

V. 48. «*Jésus lui dit donc : Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croirez point.*» — Cette réponse de Jésus embarrasse; car elle paraît supposer que cet homme réclamait le miracle dans le but de croire, ce qui n'est certainement pas le cas. Mais la difficulté s'explique par les plur. *voyez, croirez*, qui prouvent que cette parole n'est pas la réponse à la demande du père, mais une réflexion de Jésus à l'occasion de cette demande. Il l'adresse à cet homme sans doute (*πρὸς αὐτόν*), mais en même temps, en sa personne, à toute la population galiléenne dont il est en ce moment aux yeux de Jésus le représentant. La disposition que Jésus rencontre, dès le moment où il remet le pied sur le sol israélite, est de vouloir faire de lui un thaumaturge (faiseur de miracles); et il en est d'autant plus péniblement affecté qu'il vient de passer deux jours en Samarie, en contact avec un esprit tout opposé. Là, c'est comme le Sauveur des âmes qu'on l'a accueilli. Ici, ce sont les guérisons corporelles que l'on cherche auprès de lui. Et Jésus est obligé de s'avouer — c'est là le vrai sens de

sa parole — que, s'il ne consent pas à jouer ce rôle, il est à craindre que personne ne croie, ou plutôt, selon la tournure légèrement ironique dont il se sert (ὅτι μή), « qu'il n'est pas à craindre que personne croie. » — Il y a également quelque amertume dans l'accumulation des deux termes σημεῖα et τέρατα, *signes* et *prodiges*. Le premier désigne le miracle relativement au fait du monde invisible qu'il manifeste; le second le caractérise relativement à la nature extérieure dont il brave les lois. Ce dernier terme fait ainsi ressortir avec force le caractère extérieur de la manifestation surnaturelle. Le sens est donc : « Il vous faut des signes; et encore, n'en êtes-vous satisfaits qu'autant que ces signes ont le caractère du prodige. » Quelques-uns ont trouvé dans ἴδτε, *vous voyez*, une allusion à la demande qui lui est adressée d'aller personnellement auprès du malade, ce qui prouverait que le père veut *voir* de ses yeux la guérison. Mais, dans ce cas, ἴδτε devrait être en tête; et le sens est forcé.

V. 49 et 50. « L'officier lui dit : Seigneur, descends, avant que mon enfant¹ meure. 50 Jésus lui dit : Va, ton fils vit. Et² cet homme crut à la parole que Jésus lui avait dite³ et s'en alla. » — Le père a bien compris que la parole de Jésus n'est pas une réponse, ni par conséquent un refus. Il renouvelle sa demande en employant le terme de tendresse τὸ παιδίον μου, *mon petit*, qui rend sa requête plus touchante. Jésus se rend à la foi qui respire dans sa prière, mais de manière à élever immédiatement cette foi à un degré supérieur. Il y a tout ensemble un exaucement et un refus partiel, qui est une épreuve, dans cette réponse : « Va, ton fils vit. » La guérison est accordée; mais sans

¹ A et quelques Mnn. lisent υιον au lieu de παιδίον; N: παιδα.

² Καί manque dans N B D It^{aliq} Vg.

³ N: του Ιησου au lieu de ω... Ιησους.

que Jésus quitte Cana; il veut être cette fois cru sur parole. Jusqu'ici ce père avait cru sur le témoignage d'autrui. Maintenant sa foi doit reposer sur un meilleur appui, sur le contact personnel qu'il vient d'avoir avec le Seigneur lui-même. — Au terme de *παῖδ' αὐτοῦ* Jésus substitue celui de *υἱός*, *fils*: c'est le terme de dignité; il relève la valeur de l'enfant, comme représentant de la famille. Le père s'attache avec foi à la promesse de Jésus, c'est-à-dire à Jésus lui-même dans sa parole; l'épreuve est surmontée.

V. 51-53. « *L'homme déjà il descendait, ses serviteurs le rencontrèrent¹ et lui apportèrent cette nouvelle² disant³: Ton fils vit⁴. 52 Il leur demanda donc l'heure à laquelle il s'était trouvé mieux. Ils lui dirent: Hier⁵, à la septième heure, la fièvre l'a quitté. 53 Le père reconnut donc que c'était à cette heure-là⁶ que Jésus lui avait dit⁷: Ton fils vit. Et il crut, lui et toute sa maison.* » — Les serviteurs n'emploient dans leur rapport ni le terme de tendresse (*παῖδ' αὐτοῦ*), qui serait trop familier, ni celui de dignité (*υἱός*), qui ne le serait pas assez, mais celui de la vie de famille: *παῖς*, *l'enfant*, que présente avec raison le T. R. — Le terme choisi *καρπώτερον* va bien dans la bouche d'un homme de qualité. C'est l'expression du bien-être, comme on dit quelquefois: *joliment*. — La septième heure désigne une heure après midi (voir à I, 40). Mais, si c'était à cette heure-là que Jésus avait répondu au père, comment celui-ci n'était-il pas rentré chez lui le même jour? Cinq à six

¹ Au lieu de *απεγντῆσαν*, *Σ B C D K L 20 Mnn.* lisent *υπεγντῆσαν*.

² *Σ D* lisent *ηγγειλαν* pour *απηγγειλαν*.

³ *Σ D b* omettent *λεγοντες*.

⁴ *D K L U II Syr.* lisent *υιος* au lieu de *παις*. *Σ A B C*: *αυτου* au lieu de *σου*.

⁵ *Χθες* dans 44 *Mjj.*, *εχθες* dans 8.

⁶ *Σ B C* retranchent le premier *εν*.

⁷ *Σ A B C L* omettent *οτι*.

lieues seulement le séparaient de sa demeure. A supposer que *χθές*, *hier*, prouve que ce fût réellement le lendemain, on peut expliquer ce retard soit par la nécessité de laisser reposer sa monture et la crainte de voyager de nuit, soit par la tranquillité que lui inspirait sa foi et le désir de s'arrêter encore un peu auprès de Jésus. Mais le terme *hier* ne force pas même à supposer qu'une nuit se fût écoulée depuis la guérison de l'enfant. Car le jour, chez les Hébreux, finissant au coucher du soleil, quelques heures après ce moment, les domestiques pouvaient dire *hier*.

Sa foi s'élève enfin au degré supérieur, celui qu'elle n'atteint qu'en vertu de l'expérience personnelle. De là la répétition du mot : *et il crut*. Comp. II, 11. La maison tout entière est entraînée dans le mouvement du père.

V. 54. « *Jésus fit de nouveau ce second miracle, en arrivant de Judée en Galilée.* » — Il y a quelque chose d'étrange dans cette manière de s'exprimer, et particulièrement dans ce pléonasme apparent, *second* et *de nouveau*. Ces indices trahissent l'une de ces intentions déguisées dont nous avons déjà vu tant d'exemples dans cet évangile. Un second miracle eut lieu ; second, relativement à celui de Cana (II, 1 et suiv.). Mais un grand nombre de miracles n'avaient-ils pas eu lieu depuis celui-là ? Il est vrai : aussi Jean ajoute-t-il, pour expliquer ce mot *second*, que le miracle eut lieu *de nouveau* au moment où Jésus *arrivait de Judée en Galilée*. Ce n'était que sous ce rapport particulier qu'il était le *second*. Cela signifie que chacun de ces deux retours fut signalé par un miracle particulier et que le miracle ici raconté fut le *second* des deux. Les exégètes, tels que Meyer, auront beau se raidir. Il est évident que, jusqu'au bout, Jean se montre préoccupé de distinguer les deux retours que la tradition synoptique avait confondus et dont ces deux miracles marquants étaient les monuments.

Irénée, Semler, de Wette, Baur, Ewald, identifient ce miracle avec la guérison du serviteur du centenier païen (Matth. VIII, 5; Luc VII, 3), et donnent la préférence, quant aux différences de détail, les uns au récit des synoptiques, les autres à celui de Jean. — Dans les deux cas, la guérison est opérée à distance; voilà tout ce que ces deux faits ont de commun. Pourquoi cette forme ne se serait-elle pas répétée plusieurs fois? Du reste, tout est différent, opposé même. Ici un père et son fils, là un maître et son serviteur. Ici un Juif, là un païen. Ici c'est à Cana, là c'est à Capernaüm que le fait a lieu. Et, ce qui est plus essentiel encore que les détails extérieurs, ici le père veut que Jésus vienne chez lui; là, le centenier s'en défend absolument. Ici, Jésus exprime un blâme sur la tendance malade de la foi galiléenne; là, il célèbre la foi du centenier païen, comme un incomparable exemple pour le peuple d'Israël. Comment identifier ces deux récits, qui sont non seulement différents dans les détails, mais entièrement opposés pour le fond?

Ce verset 54 clôt le cycle commencé II, 42, comme son pendant II, 41 fermait le cycle ouvert I, 49.

Jetons, en terminant, un regard sur le chemin parcouru: Des deux cycles que comprend cette première partie de notre évangile (I, 49 -II, 41 et II, 42 -IV, 54), le premier retrace la transition de la vie privée de Jésus à son ministère public; le second, les débuts de son œuvre après son apparition publique.

Le premier renferme trois récits: 1^o les témoignages de Jean-Baptiste; 2^o la venue à Jésus de ses premiers disciples; 3^o les noces de Cana. La marche des faits est ici directement ascendante, soit quant à la révélation de Jésus (le témoignage, la manifestation personnelle et la manifestation miraculeuse), soit quant à la foi (voir I, 37; I, 54; II, 41).

Le second cycle contient cinq récits : 1^o la purification du temple ; 2^o l'entrevue avec Nicodème ; 3^o le dernier témoignage du précurseur ; 4^o le séjour en Samarie ; 5^o la guérison du fils de l'employé royal ; — précédés chacun d'un court préambule dans lequel est esquissée la situation générale (II, 12-13 ; II, 23-25 ; III, 22-24 ; IV, 1-3 ; IV, 45). La marche des choses n'est plus simplement progressive comme dans le premier cycle. Car dès ce moment le fait anormal de l'incrédulité intervient et entrave le développement de la foi.

Voici la marche de la révélation de Jésus. Sa tentative messianique dans le temple est repoussée par l'incrédulité nationale. Mais si Israël peut rejeter Jésus comme *son Messie*, il ne peut l'empêcher d'être le *don du Père* pour le salut du monde. C'est en cette qualité que Jésus se révèle à Nicodème. Le discours final de Jean-Baptiste confirme cette suprême dignité de Jésus, et rend une dernière fois Israël attentif au danger auquel il s'expose en refusant pour son Messie l'envoyé suprême, *le Fils*. En Samarie, Jésus se révèle hardiment comme *le Christ*, parce qu'il sait que ce titre n'est pas sujet auprès de ce peuple aux mêmes malentendus. Et ce qui prouve bien qu'il est compris, c'est que les nouveaux croyants le célèbrent ici comme le *Sauveur du monde* (v. 42). Enfin, en remettant le pied sur le sol israélite, il ouvre, par un second miracle, ce ministère galiléen, plutôt prophétique que royal, par lequel il va désormais préparer sa nouvelle manifestation messianique, celle de son entrée royale à Jérusalem au jour des Rameaux. Les phases de la révélation de Jésus sont donc celles-ci : Il se présente comme Messie national ; puis il s'efface, comme tel, ici pour laisser paraître, aux yeux de la foi, le Fils de Dieu et le Sauveur du monde, là pour se revêtir momentanément de l'humble forme du prophète de Galilée.

L'attitude des hommes, en face de cette révélation, est double : la foi règne dans le premier cycle ; dans le second se montre à côté d'elle l'incrédulité. C'est celle-ci qui répond à Jésus dans le temple ; c'est à elle que s'adresse l'avertissement sévère du précurseur. D'autre part, la foi continue à se manifester dans la conduite de Nicodème et dans celle des Samaritains. Ainsi commencent à alterner les tableaux sombres et lumineux. Le dernier récit, enfin, nous montre chez les Galiléens une attitude difficile à classer : c'est la foi, mais une foi qui, par la nature extérieure de son principe, les miracles, pourra se changer soit en foi vivante, soit en incrédulité déclarée.

Nous assistons donc, dans cette première partie de l'évangile, à l'éclosion de la révélation de Jésus comme Messie et comme Fils de Dieu (comp. XX, 30. 31), et en même temps à la naissance de la foi aussi bien qu'à celle de l'incrédulité, ces deux faits qui marchent constamment de pair en face des révélations divines.

DEUXIÈME PARTIE

V, 1 - XII, 30

Le développement de l'incrédulité en Israël.

Jusqu'ici, la foi et l'incrédulité décidées n'ont été que des phénomènes exceptionnels; les masses sont demeurées dans un état d'indifférence passive ou d'admiration purement extérieure. Dès ce moment, la situation prend un caractère plus déterminé. Jésus continue à faire connaître le Père, à manifester ce qu'il est lui-même pour l'humanité. Cette révélation rencontre une résistance croissante et, en s'accroissant, contribue même à la renforcer. Le développement de ce fait anormal, l'incrédulité, devient le trait dominant de l'histoire (ch. V-XII). La foi se montre encore; mais, comparativement au puissant et rapide courant qui entraîne la nation, elle est semblable à un faible et imperceptible remous.

C'est en Judée surtout que s'accomplit le développement de l'incrédulité. Ailleurs, l'antipathie se manifeste sans doute; mais Jérusalem est le centre de la résistance. La raison de ce fait est aisée à comprendre. Dans cette capitale, aussi bien que dans toute la province de Judée qui en dépend, se trouve une population bien disciplinée, dont le fanatisme est prêt à soutenir ses chefs, dans tout ce que leur haine entreprendra de plus violent. Jésus lui-même dépeint cette situation dans les synoptiques par cette pa-

role poignante : « *Il ne convient point qu'un prophète meure hors de Jérusalem* » (Luc XIII, 33). Et si Jean-Baptiste a été immolé par le glaive d'Hérode, nous avons vu, IV, 1, que très-probablement c'étaient les pharisiens et les scribes qui lui avaient livré la victime.

Cette observation explique la place relativement considérable qu'occupent les voyages à Jérusalem dans notre évangile. La tradition générale, qui forme le fond des trois narrations synoptiques, s'était formulée au service de l'évangélisation populaire, de la mission ; elle mettait par conséquent en relief les faits qui avaient réellement contribué à l'établissement de la foi. Ce qui n'avait pas abouti, importait peu à la narration populaire. Or, c'était en Galilée, cette province relativement indépendante du centre, que le ministère de Jésus avait exercé sa puissance créatrice et produit des résultats positifs. Dans ce milieu, généralement bienveillant, où Jésus ne se trouvait plus en face d'une résistance organisée, il pouvait parler en simple missionnaire, donner libre essor à ces prédications inspirées par quelque scène de la nature, à ces mots heureux et pleins d'à-propos, à ces gracieuses paraboles, à ces enseignements en rapport avec les besoins immédiats de la conscience humaine, à toutes ces formes de discours, enfin, qui deviennent aisément l'objet de la tradition. Une polémique ne s'engageait guère dans cette contrée qu'avec des émissaires venus de Judée (Matth. XV, 1-12 ; Marc III, 22 ; VII, 1 ; Luc V, 17, et VI, 1-7).

A Jérusalem, au contraire, l'élément hostile dont Jésus se trouvait entouré, l'obligeait à une incessante controverse. Sans doute, dans cette situation, le témoignage qu'il se rendait à lui-même prenait des formes plus saillantes et des proportions plus amples. Mais le point de vue apologétique de ces discours les rendait moins populaires ; et le

résultat presque nul de toute cette activité en Judée a fait qu'elle n'a point pris sa place dans le tableau tracé par les narrations primitives. C'est par cette raison, sans doute, que les séjours à Jérusalem ont presque entièrement disparu, non seulement de la tradition apostolique, mais aussi des écrits qui les renferment, nos synoptiques. L'apôtre Jean, qui racontait l'histoire évangélique, non au point de vue de son résultat pratique, la fondation de l'Eglise, mais à celui de la révélation de Jésus lui-même, ainsi que de l'incrédulité et de la foi dont cette révélation avait été l'objet, devait naturellement tirer les voyages à Jérusalem de l'arrière-plan où ils avaient été laissés. Ces séjours dans la capitale avaient préparé la catastrophe finale, ce grand fait duquel seul la narration traditionnelle avait conservé le souvenir. D'après le plan que l'évangéliste s'était tracé, il devait les rappeler avec le plus grand soin. C'était alors que Jésus avait manifesté sa gloire avec le plus d'éclat en face de ses adversaires acharnés. Chacun de ces voyages avait marqué un degré nouveau dans l'endurcissement d'Israël. Ces séjours, destinés à former le lien entre l'Epoux et l'Epouse messianiques, n'avaient servi par le fait qu'à hâter ce long et complet divorce entre Jehovah et son peuple, qui dure encore. On comprend qu'au point de vue du quatrième évangéliste les voyages à Jérusalem devaient occuper une place prépondérante dans le récit.

Jetons un coup d'œil sur la marche générale de la narration dans cette partie. Les points de départ successifs sont trois miracles accomplis en Judée : la guérison de l'impotent de Béthesda, ch. V ; celle de l'aveugle-né, ch. IX ; et la résurrection de Lazare, ch. XI. Chacun de ces faits, au lieu de concilier à Jésus la foi de ceux qui en sont les témoins, devient chez eux le signal d'une recrudescence de haine et d'incrédulité. Jésus a caractérisé ce résultat tragi-

que dans ce reproche, plein à la fois de douceur et d'amertume (X, 32) : « *Je vous ai montré de la part de mon Père plusieurs bonnes œuvres; pour laquelle me lapidez-vous?* » Ce sont en effet là les nœuds du récit. A chaque fois, le fait miraculeux est suivi d'une série d'entretiens et de discours en rapport avec le *signe* qui y a donné lieu; et la discussion recommence dans le séjour suivant. Ainsi la lutte engagée au ch. V, à l'occasion de la guérison de l'impotent, recommence dans le séjour de Jésus à la fête des Tabernacles (ch. VII, comp. 19-24, et VIII); ainsi encore, les discours qui se rapportent à la guérison de l'aveugle-né sont en partie répétés à la fête de la Dédicace, ch. X (seconde partie). Cela vient de ce que Jésus a soin, chaque fois, de quitter Jérusalem avant que les choses en soient venues aux dernières extrémités; par conséquent, le conflit qui s'est élevé dans un séjour, retentit encore dans le séjour suivant.

Voici donc quelle nous paraît être la disposition du récit : Au ch. V, la lutte, vaguement annoncée IV, 1. 2, éclate en Judée à la suite de la guérison de l'impotent. Jésus, pour prévenir une catastrophe imminente, se retire en Galilée et donne à la haine des Juifs le temps de se calmer. Mais en Galilée il retrouve aussi l'incrédulité, seulement sous une forme différente (ch. VI). En Judée, on le hait, on veut le faire mourir; en Galilée, on se contente de l'abandonner. Il n'y avait pas là le stimulant d'une haine active, la jalousie : l'incrédulité ne provenait que de l'esprit charnel du peuple, qui ne trouvait pas en Jésus ses aspirations satisfaites. Avec le voyage à la fête des Tabernacles (ch. VII) recommence en Judée la lutte engagée; au ch. VIII elle atteint le plus haut degré d'intensité. C'est la première phase, ch. V-VIII. — Le ch. IX ouvre la seconde. La guérison de l'aveugle-né fournit un nouvel

aliment à la haine des adversaires ; néanmoins, malgré leur fureur croissante, la lutte perd déjà de sa violence, parce que Jésus commence à se retirer volontairement du champ de bataille. Jusqu'alors il avait cherché à agir sur l'élément hostile ; dès ce moment, il le livre à lui-même ; seulement à mesure qu'il rompt avec l'ancien troupeau, il travaille à recruter le nouveau. Les discours qui se rapportent à cette seconde phase vont jusqu'à la fin du ch. X. — La troisième a pour signal la résurrection de Lazare ; cet événement met le comble à la fureur des Juifs et les pousse à une mesure extrême ; ils décrètent en principe la mort de Jésus ; et, bientôt après, son entrée royale à Jérusalem, à la tête de ses adhérents (ch. XII), hâte l'exécution de cette sentence. Cette dernière phase comprend ch. XI-XII, 36. C'est ici le moment où Jésus abandonne complètement Israël à son aveuglement et se retire de la lutte : « *Et s'en allant, il se cacha d'eux.* » C'est donc la clôture du ministère public de Jésus. L'évangéliste profite de ce moment tragique pour jeter un regard rétrospectif sur ce fait mystérieux de l'incrédulité juive, maintenant moralement consommée ; il montre que ce résultat n'avait rien d'inattendu, et il en dévoile les causes profondes : XII, 37-50.

Ainsi se dessinent nettement l'idée de cette partie et les trois cycles parfaitement gradués de la narration :

1^o V-VIII : l'explosion de la lutte ;

2^o IX et X : l'exaspération croissante des Juifs ;

3^o XI et XII : le fruit mûr de cette haine, fruit déjà visible au début (V, 16-18) : la sentence de mort de Jésus.

L'enchaînement de ces trois cycles est purement historique. La tentative, souvent renouvelée, même par Luthardt, de disposer systématiquement cette partie d'après certaines *idées*, telles que celles de *vie*, de *lumière* et d'*amour*, échoue contre le fait suivant : L'idée de *vie*, qui

domine dans les ch. V et VI, reparait de nouveau avec éclat dans les ch. X et XI, et cela après que dans les ch. VIII et IX est surtout ressortie celle de lumière. Celle d'amour n'est mise en relief que dès le ch. XIII, dans une autre partie de l'évangile, qu'un lien organique tout différent rattache à l'ensemble de la narration. De semblables divisions sortent du laboratoire des théologiens, mais jurent avec la simplicité du témoignage apostolique, pur reflet de l'histoire. L'enseignement de Jésus répond en chaque moment à la circonstance donnée qui est pour lui le signal du Père. Au ch. V, il se représente comme celui qui a la puissance de ressusciter spirituellement et physiquement l'humanité, parce qu'il vient de vivifier les membres d'un impotent; au ch. VI, il se donne comme le pain de vie, parce qu'il parle à l'occasion de la multiplication des pains; dans les ch. VII et VIII, il se présente comme l'eau vive et comme la lumière du monde, parce que la fête des Tabernacles rappelait l'eau du rocher et la colonne de feu dans le désert. Si l'on ne veut pas aller jusqu'à prétendre avec Baur que les faits sont inventés pour illustrer des idées, il faut renoncer à trouver un arrangement rationnel dans les enseignements dont ces faits sont l'occasion et le texte.

PREMIER CYCLE

V-VIII.

Ce cycle comprend trois sections :

- 1^o Ch. V : le commencement de la lutte en Judée ;
- 2^o Ch. VI : la crise de la foi en Galilée ;
- 3^o Ch. VII et VIII : la reprise et la continuation de la lutte en Judée.

Si, comme nous le verrons, le fait raconté au ch. V s'est passé à la fête de Purim, en mars, ceux des ch. VI et VII nous transportant, le premier à la fête de Pâques en avril, le second à celle des Tabernacles, en octobre, il résulte de là que ce premier cycle embrasse l'espace de sept à huit mois, qui se sont écoulés sans interruption en Galilée. Si à cette période déjà considérable nous ajoutons les quelques mois qui s'étaient passés depuis le mois de décembre de l'année précédente (IV, 35), nous arrivons ainsi à un séjour continu en Galilée de près de dix mois (décembre à octobre), qui n'a été interrompu que par le court voyage à Jérusalem, du ch. V. De cette activité galiléenne de dix mois, Jean ne mentionne qu'un seul trait : la multiplication des pains (ch. VI). C'est donc dans cet espace de temps, laissé par lui comme en blanc, qu'il est naturel de placer la majeure partie du ministère galiléen retracé par les synoptiques.

PREMIÈRE SECTION

V, 4-47.

Première explosion de la haine en Judée.

1. Le miracle, occasion de la lutte : v. 4-46; 2. Le discours de Jésus, commentaire et apologie du miracle : v. 47-47.

I. — *Le miracle* : v. 4-46.

V. 4. « *Après ces choses, il y avait une fête¹ des Juifs, et Jésus monta à Jérusalem.* » — La liaison μετὰ ταῦτα, après ces choses, ne nous paraît pas indiquer, malgré les

¹ Le T. R. lit εορτή (une fête) avec A B D G K S U V T A Mnn. Ir. Or. Chrys. et Tisch. (éd. 1859); l'art. η devant εορτή (la fête) se lit dans N C E F H L M Δ Π 50 Mnn. Cop. Sah. quelques Pères, Tisch. (8^e éd.).

exemples cités par Meyer, une succession aussi immédiate que le ferait μετὰ τοῦτο, *après cela*. — Quelle que soit la fête à laquelle on rapporte l'événement suivant, elle doit avoir été séparée du retour précédent par un intervalle assez long. La fête juive qui suivait de plus près le mois de décembre, était, abstraction faite de celle de la *Dédicace* (fin décembre), dont il ne peut être question ici, celle de *Purim* en mars. Si on lit l'art. ἡ devant ἑορτή, « *la fête*, » le sens n'est pas douteux; il s'agit de la fête de Pâques, la principale d'entre les fêtes juives et la plus connue des lecteurs grecs (VI, 4). Mais l'on doit se demander si précisément l'on n'a pas substitué à l'expression vague « *une fête* » l'expression déterminée « *la fête*, » d'après II, 13 et VI, 4, dans la pensée que c'était de la Pâque qu'il s'agissait. Pourquoi un si grand nombre de documents auraient-ils retranché l'article? On comprend bien plus aisément la raison pour laquelle il a été ajouté par les autres. Si l'on retranche l'article *la*, non seulement rien ne prouve plus en faveur de la Pâque, mais cette fête est même positivement exclue. Pourquoi Jean ne la nommerait-il pas, aussi bien qu'aux ch. II, VI et XII? Bien plus, immédiatement après, au ch. VI (v. 4), est mentionnée une Pâque pendant laquelle Jésus reste en Galilée. Il faudrait donc supposer entre les ch. V et VI l'espace de toute une année dont Jean ne dirait pas un mot, supposition fort invraisemblable. Enfin, au ch. VII (v. 19-24), Jésus travaille encore à se justifier de la guérison de l'impotent, racontée au ch. V : reviendrait-il à ce fait après qu'un an et demi se serait écoulé? Le ch. IV (v. 35) nous plaçait au mois de décembre; le ch. VI (v. 4) indique le mois d'avril. Entre ces deux dates, quoi de plus naturel que de penser à la fête de Purim qui se célébrait en mars? Cette fête se rapportait à la délivrance des Juifs par la reine Esther. Elle n'était pas

d'institution divine comme les trois grandes fêtes et n'était point mise sur le même rang ; l'expression : *une fête*, s'explique très-bien par cette raison. Comme elle était beaucoup moins connue que les autres, en dehors du peuple juif, et qu'en raison de sa nature politique elle avait perdu son importance pour l'Eglise, il était inutile de la nommer. On allègue contre un voyage de Jésus à cette fête : 1^o L'absence d'institution divine. — Mais au ch. X, Jésus se rend à la fête de la Dédicace, qui n'était pas non plus d'ordonnance mosaïque. 2^o Le caractère bruyant et mondain des réjouissances dont elle était accompagnée, qui auraient rendu inutile ce séjour à Jérusalem. — Mais Jésus avait sans doute l'intention de rester en Judée jusqu'à la fête de Pâques, qui devait se célébrer bientôt après. Ce fut le conflit survenu à l'occasion de la guérison de l'impotent qui le força à revenir immédiatement en Galilée. Le caractère mondain de la fête ne s'opposait pas à ce plan : il était plus digne de Jésus, le vrai patriote, de sanctifier la grande fête nationale et politique que de la fuir. Lors même donc que de Wette prononce son verdict en déclarant « qu'il n'y a pas une seule bonne raison à alléguer pour la fête de Purim, » il me paraît au contraire que tout parle en faveur de cette interprétation, qui est celle de Hug, Olshausen, Wieseler, Meyer, Lange, Gess, etc.— Irénée, Luther, Grotius, Lampe, Néander, Hengstenberg, etc., se décident en faveur de la Pâque. Chrysostome, Calvin, Bengel, Hilgenfeld, etc., donnent la préférence à la Pentecôte. Mais l'absence d'article ne s'explique pas naturellement, s'il s'agit d'une des trois fêtes les plus connues. Si l'on opte pour la Pentecôte, la parole VI, 4 : *la Pâque était proche*, supposerait, entre V, 1 et VI, 1, plus de dix mois écoulés, sur lesquels Jean garderait un complet silence. Ebrard, Ewald, Lichtenstein, Riggerbach (avec doute), se prononcent pour

la fête des Tabernacles. De toutes les suppositions, c'est la plus improbable; car cette fête est expressément nommée VII, 2 : ἡ ἐορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία. Pourquoi Jean ne l'aurait-il pas nommée ici, aussi bien que là? Lücke, de Wette, Luthardt, envisagent toute détermination comme impossible.

Cette question a plus d'importance qu'il ne le paraît au premier coup d'œil. Si l'on applique V, 1 à la fête de Purim, comme nous croyons devoir le faire, le cadre de l'histoire de Jésus se resserre : deux ans et demi suffisent pour en renfermer toutes les dates : IV, 35, décembre (1^{re} année); V, 1, mars; VI, 4, avril; VII, 1, octobre; X, 22, décembre (2^e année); XII, 1, avril (3^e Pâque). Si, au contraire, V, 1, désigne une fête de Pâques ou l'une de celles qui la suivaient dans l'année juive, l'on est forcément conduit à fixer à trois ans et demi la durée du ministère de Jésus. — Gess place ce voyage de Jésus à Jérusalem à l'époque de la mission des Douze en Galilée (Matth. XI, 1; Marc VI, 12). Jésus se serait rendu seul en Judée. Cette combinaison n'a rien d'improbable (voir à v. 13). Elle expliquerait, par l'absence de Jean, le manque de détails dans le récit suivant. — Beyschlag n'est-il pas bien fondé à alléguer en faveur du récit de Jean son cours si naturellement articulé (Judée, ch. I; Galilée, ch. II; Judée, ch. III; Samarie, ch. IV^a; Galilée, ch. IV^b; Judée, ch. V; Galilée, ch. VI; Judée, ch. X, etc.), en opposition à ce contraste roide et sans transition chez les synoptiques : Galilée, Judée?

V. 2. « Or il y a Jérusalem, à¹ la porte des brebis², un

¹ Au lieu de ἐπὶ, A D G L lisent ἐν.

² N Vgaliq quelques Mnn. retranchent ἐπὶ τῇ. Syrcur Syrsch Cyr. omettent ἐπὶ τῇ προβατικῇ.

réservoir d'eau, surnommé¹ en hébreu Béthesda², ayant cinq portiques. » — Le *Sinait.* retranche les mots ἐπὶ τῇ, à la, et fait ainsi de l'adj. προβατικῇ, *aux brebis*, l'épithète de κολυμβήθρα: *l'étang aux brebis*. Cette leçon est trop faiblement appuyée pour être admise, même aux yeux de Tischendorf. Il faut donc sous-entendre comme substantif de l'adj. προβατικῇ, *aux brebis*, l'un des substantifs, πύλη, *porte*, ou ἀγορῇ, *marché*. Les passages de Néhémie, III, 1-32; XII, 3, où est mentionnée une *porte des brebis* parlent en faveur de la première supposition. Néh. III, 3, il est aussi fait mention d'une *porte des poissons*, comme voisine de la précédente; il est vraisemblable que ces deux portes tiraient leur nom des marchés qui y étaient attenants. La porte des brebis devait être située du côté de la vallée de Josaphat, à l'orient de la ville. Comme le dit M. Bovet, « le petit bétail qui entrait à Jérusalem y arrivait certainement par l'est; car c'est de ce côté-là que se trouvent les immenses pâturages du désert de Juda. » Cette porte, comme le fait observer Hengstenberg, d'après Néh. XII, 39. 40, devait être assez rapprochée du Temple; car c'est de la porte des brebis que, dans la cérémonie de l'inauguration des murailles, le cortège des prêtres entra immédiatement dans l'enceinte sacrée. La porte, dite aujourd'hui de Saint-Etienne, à l'angle nord-est du Haram, répond à toutes ces données. M. de Saulcy (*Voyage autour de la mer Morte*, t. II, p. 367 et 368) admet, d'après quelques passages de saint Jérôme et d'auteurs du moyen-âge, qu'il y avait en cet endroit deux étangs voisins, et, sous-entendant κολυμβήθρα, il explique: « Auprès de *l'étang probatique*, il y a *l'étang* surnommé Béthesda. » Malgré le

¹ Au lieu de ἐπιλεγομένη, N lit το λεγομενον, D V Mnn. λεγομένη.

² Au lieu de Βηθεσδα, N L 4 Mn. lisent Βηθζαθα, Eus. Βηζαθα. B Vg. Βηθσαιδα, D Βελζεθα.

ton triomphant ¹ avec lequel cette explication est proposée, elle est inadmissible. L'expression de l'évangéliste ainsi comprise supposerait connu de ses lecteurs grecs ce prétendu *étang probatique*, qui n'est pas même une fois mentionné dans l'A. T. ² Meyer, acceptant la leçon du *Sinaït*. τὸ λεγόμενον ἐξραστὶ Βηθζάθα, explique : « Il y a près de l'étang aux brebis l'endroit appelé en hébreu Bethsatha. » Mais encore une fois comment supposer qu'un endroit aussi inconnu que l'étang aux brebis pût être indiqué comme point d'orientation à des lecteurs grecs ? Le féminin ἐχουσα, qui suit, est d'ailleurs peu conforme à cette leçon, qui n'est qu'une correction maladroite, comme tant d'autres que l'on rencontre dans ce manuscrit. — Bengel, Lange, ont conclu du prés. ἔστι, *il y a*, que l'évangile avait été écrit avant la ruine de Jérusalem. Mais ce présent peut être inspiré par la vivacité du souvenir ; puis un étang est quelque chose de permanent, qui appartient à la nature du lieu et peut survivre à une catastrophe. Tobler (*Denkblätter*, p. 53 suiv.), a prouvé qu'au V^e siècle on montrait encore les portiques dont il est ici parlé. — Hengstenberg conclut du ἐπί, *sur*, dans le mot ἐπιλεγομένη, « surnommé, » que l'étang portait encore un autre nom. Mais il est tout simple de penser que Jean envisage le mot *étang* comme le nom, et *Béthesda*, comme le surnom. — L'expression : *en hébreu*, désigne l'araméen, qui était devenu la langue popu-

¹ Voici ses expressions : « Il est fort curieux de voir que les commentateurs aient fait des efforts incroyables pour comprendre ce verset..... Ils ont été aussi heureux les uns que les autres, dans leurs suppositions ; c'était le mot *κολυμβηθρα* qu'il fallait sous-entendre, et tout devenait clair. » — M. de Sauley admet que, d'après Brocardus, le second étang était situé à l'ouest du premier. Le passage cité prouverait plutôt qu'il devait être au nord.

² Si l'on persistait à admettre cette explication, il vaudrait mieux faire de *κολυμβηθρα* un datif et en tirer le nominatif, sujet de ἔστι.

laire depuis le retour de la captivité. — L'étymologie la plus naturelle du mot *Béthesda* est certainement בית חסדא, lieu de miséricorde, soit que ce nom fasse allusion à la munificence de quelque Juif pieux qui avait fait construire ces portiques pour mettre à couvert les malades, soit qu'il se rapporte à la bonté de Dieu, de laquelle provenait cette source bienfaisante. Delitzsch a supposé que l'étymologie était *Beth-estaw* (אסטאי), péristyle. On a pensé aussi à *Beth-Aschada* (אשדא), endroit de l'effusion (peut-être du sang des victimes). — Les variantes alexandrines ne paraissent être que de grossières corruptions. (Voir celles de B et de D.) — On pourrait supposer que ces portiques étaient cinq édifices isolés, disposés en cercle autour de l'étang. Mais il est plus naturel de se représenter un édifice unique, formant un péristyle pentagone, au centre duquel se trouvait le réservoir. — On connaît encore aujourd'hui, à l'orient de la ville de Jérusalem, quelques sources d'eaux minérales; entre autres, à l'ouest de l'enceinte du temple, dans le quartier mahométan, les bains de *Aïn-es-Schefa* (Ritter, 16^e partie, p. 387). Tobler a prouvé que cette source est alimentée par la grande chambre d'eau située sous la mosquée qui a remplacé le temple. Une autre source plus connue se trouve au pied du versant sud-est de Morija; elle se nomme *source de la Vierge*. Nous possédons sur cette piscine deux rapports principaux, ceux de Tobler et de Robinson. La source est très-intermittente. Le bassin est parfois tout à fait à sec; puis on voit l'eau jaillir entre les pierres. Le 21 janvier 1845, Tobler vit l'eau monter de 4 1/2 pouces, avec une légère ondulation. Le 14 mars elle monta pendant plus de 22 minutes jusqu'à 6 ou 7 pouces, et en deux minutes redescendit à son niveau précédent. Robinson vit l'eau monter d'un pied en 5 minutes. Une femme l'assura que ce mouvement se répète

dans certains temps deux à trois fois par jour, mais qu'en été on ne le remarque souvent qu'une fois en deux ou trois jours. Ces phénomènes présentent une certaine analogie avec ce qui est raconté de la source de Béthesda. Eusèbe parle aussi de sources, existant dans cette localité, dont l'eau était rougeâtre. Cette couleur, qui provient évidemment d'éléments minéraux, était, selon lui, due à l'infiltration du sang des victimes. La tradition place l'étang de Béthesda dans un grand enfoncement carré entouré de murs et situé au nord du Haram, au sud de la rue qui part de la porte Saint-Étienne. Il se nomme *Birket-Israël* : il a environ 21 mètres de profondeur, 40 de largeur, plus du double de longueur. Le fond est à sec, rempli d'herbes et d'arbrisseaux. Robinson a supposé que c'était un fossé, appartenant jadis aux fortifications de la citadelle Antonia. Cette supposition est rejetée par plusieurs hommes compétents. Quoi qu'il en soit, Béthesda devait se trouver à peu près dans cette localité, car c'est là qu'était située la porte des brebis (voir plus haut). Comme il est impossible d'identifier la piscine de Béthesda avec l'une des sources thermales dont nous venons de parler, elle doit avoir été recouverte par les décombres, ou avoir disparu, ainsi qu'il arrive si souvent des fontaines intermittentes. Les sources que l'on trouve aujourd'hui prouvent seulement combien le sol est favorable à ce genre de phénomènes ¹.

V. 3 et 4. « *Sous ces portiques étaient couchés un grand nombre de malades, aveugles, boiteux, perclus*², atten-

¹ Josèphe, *Bell. jud.* (non *Antiq.* comme dit Meyer par erreur) X, 3, 4, parle de deux piscines nommées *Strouthion* et *Amygdalon*; la première près de la citadelle Antonia au nord-ouest du temple; la seconde au nord du temple. Béthesda doit avoir été située non loin de là, vers l'angle nord-est.

² D a b ajoutent à *ξηρων : παραλυτικων*.

*dant le mouvement de l'eau*¹.]4 *Car un ange descendait de temps en temps dans le réservoir et troublait l'eau; celui donc qui y entraît le premier après l'agitation de l'eau, guérissait, de quelque maladie qu'il fût atteint*².] »

— Le spectacle que présentait ce portique entourant la piscine, est reproduit en quelque sorte *de visu* par M. Bovet, décrivant les thermes d'Ibrahim, près de Tibériade. « La salle où se trouve la source est entourée de plusieurs portiques, dans lesquels nous voyons une foule de gens entassés les uns sur les autres, couchés sur des grabats ou roulés dans des couvertures, avec de lamentables expressions de misère et de souffrance.... La piscine est en marbre blanc, de forme circulaire et couverte d'une coupole soutenue par des colonnes; le bassin est entouré intérieurement d'un gradin où l'on peut s'asseoir. » A Béthesda, on ne descendait sans doute dans le réservoir que par un étroit escalier (v. 7). *Ἐξῆς* désigne proprement ceux qui ont quelque membre atrophié, ou atteint, selon l'expression vulgaire, de *décroît*. La fin du v. 3 et le v. 4, qui manquent dans la plupart des Mss. alex., sont retranchés par Tischendorf, Lücke, Tholuck, Olshausen, Meyer. Le grand nombre de variantes et les signes de doute dont ce passage est marqué dans plusieurs Mss., parlent en faveur du retranchement. Les défenseurs de l'authenticité du passage en expliquent l'omission chez les alex. par une antipathie dogmatique qui se trahirait par une omission sem-

¹ *Σ A B C L* Syrc^{ur} Sah. quelques Mnn. omettent la fin du v. 3 depuis *ἐκδεχομένων* (*attendant*) inclusivement. Cette fin se lit dans *D I Γ Δ A Π* et 9 autres Mjj. Mnn. It. Syrs^{ch}.

² Tout le v. 4 est retranché par *Σ B C D* Italiq Syrc^{ur} Sah. quelques Mnn. Outre cela, le texte présente dans les autres Mss. un nombre exceptionnel de variantes : au lieu de *γὰρ καὶ* (*L* Italiq¹); au lieu de *αγγέλως* *αγγ. κυρίου* (*A K L* Italiq Vg. 30 Mnn.); au lieu de *κατεβαίνεν* : *ἐλούετο* (*A K Π*); au lieu de *εταραστε* : *εταρασσέτο* (plusieurs Mjj.); etc.

blable Luc XXII, 43. 44 (l'apparition de l'ange à Gethsémané). Cette supposition ne s'appliquerait en tous cas ni au *Sinait.*, qui a le passage de Luc au complet, ni à l'*Itala*, qui, dans notre passage, lit le v. 4. Le *Vatic.* seul présente à la fois les deux omissions; ce qui ne suffit pas, évidemment, pour justifier le soupçon énoncé plus haut. Il nous paraît, comme à Ewald, que la vraie leçon est celle qui s'est conservée dans le *Cantabrig.* et dans de nombreux Mss. de l'*Itala*: elle maintient la fin du v. 3 et omet tout le v. 4. Les mots : *attendant le mouvement de l'eau*, pouvaient en effet aisément provoquer une glose. De là, l'interpolation très-ancienne du v. 4, verset qui se trouve déjà dans une des Vss. syriaques [Syr^{sch}] et auquel Tertullien paraît faire allusion (*de Bapt.* c. 5). C'était l'expression de l'opinion populaire sur le mouvement périodique de l'eau. Une partie des alex. onirent avec raison le v. 4, mais retranchèrent en même temps à tort les derniers mots du v. 3, qui avaient donné lieu à la glose. Je dis à tort; car le v. 7 suppose presque nécessairement l'authenticité de ces mots. — De quel droit M. Reuss peut-il donc prononcer « qu'on a vainement contesté l'authenticité de ce passage, » à moins que ce ne soit un droit de la critique d'attribuer à chaque écrivain biblique le plus de superstitions qu'il se pourra? — D'après le texte authentique, il n'y a plus rien de surnaturel dans le phénomène de Béthesda. Tout se réduit à l'intermittence si fréquemment observée dans les eaux thermales. L'on sait de plus que ces eaux ont la plus grande efficace au moment où elles jaillissent, mises en ébullition par l'action redoublée du gaz. — Hengstenberg admet l'intervention de l'ange et ne craint pas d'appliquer la même explication à toutes les eaux thermales. Mais il faudrait, dans ce cas, admettre une singulière exagération dans les termes du v. 4. Car enfin,

aucune eau minérale ne guérit instantanément les malades et tous les malades.

V. 5-7. « Il y avait là¹ un homme détenu de sa² maladie depuis trente-huit ans. 6 Jésus, l'ayant vu couché³ et comprenant qu'il était malade déjà depuis longtemps, lui dit : Veux-tu être guéri? 7 Le malade lui répondit : Seigneur⁴, je n'ai personne pour me jeter⁵ dans le réservoir, quand l'eau vient à être troublée ; et pendant que je vais, un autre y descend avant moi. » — La longueur de la maladie est mentionnée, soit pour faire ressortir combien elle était invétérée et difficile à guérir, soit plutôt, d'après le v. 6, pour expliquer la compassion profonde dont Jésus fut saisi en contemplant ce malheureux. — ἔχων pourrait se prendre dans le sens intransitif (ἀσθενῶς ἔχειν) ; mais la construction est si semblable à celle du v. 6, où χρόνον est évidemment l'objet de ἔχει, qu'il est préférable de faire de ἔτι l'objet de ἔχων : « Ayant trente-huit ans de maladie. » On a ce qu'on a souffert.

Jésus paraît ici subitement et comme sortant d'une espèce d'incognito. Quelle différence entre cette arrivée sans éclat et son entrée dans le temple à la première Pâque, II, 13 et suiv. ! Ce n'est plus ici le Messie ; c'est un simple pèlerin. — Meyer traduit γινός : *ayant appris*, comme si Jésus avait pris des renseignements. Ce sens est contraire à l'esprit du texte. Γινός indique une de ces aperceptions instantanées par lesquelles la vérité se révélait à Jésus dans la mesure où l'exigeait sa tâche du mo-

¹ N seul omet ἐκεῖ.

² N B C D L Itieriq quelques Mnn. lisent (après ἀσθενεία) αὐτοῦ qu'omet T. R. avec A I Γ Δ A II et 9 autres Mjj.

³ N seul lit ἀνακειμενον (!).

⁴ E F G H Syrsch quelques Mnn. lisent ναῖ (oui) avant κυρίου.

⁵ Le T. R. lit βάλλη avec quelques Mnn. seulement ; tous les Mjj. lisent βάλη.

ment. Le v. 14 montrera que la vie entière du malade est présente aux regards de Jésus, comme l'était au ch. IV celle de la Samaritaine. — Le *long temps* pourrait être celui de l'attente à Béthesda ; car cet homme se faisait sans doute porter là chaque jour depuis un temps considérable (v. 7). Mais il est plus probable que cette expression se rapporte à la longueur de la maladie et rappelle les trente-huit ans du v. 5 : ainsi s'explique bien l'identité de la construction. — La fête de Purim était célébrée chez les Juifs par des œuvres de bienfaisance et par des présents. C'était le jour des largesses. Le jour de Purim, disait un Juif, on ne refuse rien aux enfants. Jésus entre dans l'esprit de la fête, comme nous verrons qu'il le fait aux ch. VI et VII, relativement aux rites des fêtes de Pâques et des Tabernacles. Sa compassion, éveillée par la vue de cet homme gisant et abandonné (καταλείμενον) et par la contemplation de la vie de souffrances qui avait précédé ce moment (ἡδὲν), le pousse à user aussi de largesse et à accomplir spontanément envers lui une œuvre de miséricorde. Sa question : « *Veux-tu être guéri ?* » est une promesse implicite. Jésus dit à cet homme non *εὐλόει* : « Désires-tu ? » mais *θέλεις* : « Es-tu bien décidé à... ? » Car le désir n'est pas douteux ; mais l'énergie de la volonté paraît manquer. Elle ne peut renaître qu'avec la foi. D'un côté, en interrogeant ainsi, Jésus tire le malade, comme dit Lange, du sombre découragement où l'avait plongé cette longue et inutile attente, et ravive en lui l'espérance ; de l'autre, il détourne sa pensée du moyen de guérison auquel elle s'attachait exclusivement, et lui en fait pressentir un nouveau. Le malade est ainsi mis en rapport moral avec la personne de Jésus, qui doit devenir pour lui le vrai Béthesda. Comp. la parole analogue de Pierre à l'impotent Act. III, 4 : « *Regarde-nous.* » — La réponse

du malade ne suppose nullement l'authenticité du v. 4 et s'explique suffisamment par le jaillissement intermittent de la source.

V. 8 et 9. « *Jésus lui dit : Lève-toi¹, prends ton lit², et marche.* 9 *A l'instant même³, cet homme fut guéri⁴, et il prit son lit, et marchait. Or ce jour-là était un sabbat.* » — Le mot *κράββατος* vient du dialecte macédonien (Passow). — L'imparf. *il marchait* peint dramatiquement la jouissance de la faculté recouvrée.

V. 10-13. « *Les Juifs dirent donc à celui qui avait été guéri : C'est le sabbat : il ne t'est pas permis d'emporter ton lit.* 11 *Il leur répondit⁵ : C'est celui qui m'a guéri qui m'a dit : Prends ton lit, et marche⁶.* 12 *Ils lui demandèrent donc : Qui est cet homme qui t'a dit : Prends ton lit et marche?* 13 *Mais celui qui venait d'être guéri⁷, ne savait pas qui c'était : car Jésus avait disparu⁸, vu qu'il y avait foule en ce lieu-là⁹.* » — L'acte de Jésus pouvait paraître une contravention à la lettre de la loi : car c'était un jour de sabbat. Les rabbins distinguaient trente espèces de travaux interdits par le quatrième commandement. L'acte de porter un meuble et celui de guérir, hormis dans les cas de danger pressant, étaient expressément exclus par leur tradition. De là le reproche adressé à cet homme

¹ T. R. lit *εγείραι* avec U V Γ Δ Mnn.; les autres: *εγείρε*.

² T. R. avec V et plusieurs Mnn.: *κράββατον*; 47 Mjj. *κράβαττον*; N: *κράβαχτον*; E: *κράβατον*.

³ N D seul omettent *ευθεως*.

⁴ N Italiq lisent ici *και ηγερθη* (*et se leva*).

⁵ Au lieu d'*απεκριθη*, A B: *ος δε*, et C G K L A: *ο δε, απεκριθη*; N: *ο δε απεκρινατο*.

⁶ Au lieu d'*αρων* et *περιπατει*, N lit dans ce verset et dans le suivant *αραι* et *περιπατειν*. — N B C L omettent *τον κραββατον σου*.

⁷ Au lieu de *ιαθεις*, Tisch. lit *ασθενων* avec D It² seulement.

⁸ N D lisent *ενευθεν*, au lieu d'*εξενευθεν*.

⁹ N seul: *μεσω* au lieu de *τοπω*.

par les Juifs qui identifient, mais à tort, l'explication rabbinique du commandement mosaïque avec son sens réel. — Le malade met très-logiquement son action sous la garantie de celui qui lui a donné miraculeusement la force de l'accomplir. — La question des Juifs est rapportée avec finesse. Ils ne demandent pas : « Qui t'a guéri ? » Le fait du miracle, assez surprenant cependant, les touche fort peu. Mais la contravention à leur statut sabbatique, voilà qui est digne d'attention ! On reconnaît l'esprit des Ἰουδαῖοι (v. 10). — L'aor. ἰαθεῖς fait ressortir avec force le moment où le malade a acquis la conscience de sa guérison, et a cherché du regard son bienfaiteur, tandis que le parf. τεθεραπευμένος (v. 10) désignait simplement le fait de la guérison accomplie, tel qu'il s'offrait aux yeux des Juifs, au moment où ils parlaient à cet homme. La leçon adoptée par Tischendorf (ὁ ἀσθενῶν) n'a aucune valeur intrinsèque et n'est point suffisamment appuyée. — Le but de Jésus, en s'éloignant si rapidement, avait été d'éviter le bruit, l'attroupement ; il craignait l'enthousiasme charnel qu'exaltaient ses miracles. Mais il ne résulte pas de là que les derniers mots : « *ou qu'il y avait foule en ce lieu,* » soient destinés à exprimer ce motif. Ils font plutôt ressortir, comme le pense Hengstenberg, la possibilité de l'évasion. Jésus avait aisément disparu au milieu de la foule qui se pressait en ce lieu. C'est sans doute là le sens que prétend exprimer la leçon du *Sinaït.* : ἐν μέσῳ, *au milieu de*. Néanmoins elle est inadmissible, aussi bien que l'autre variante du même Ms. dans ce verset (ἐνευσεν). — Ἐκνεύω, proprement : *faire un mouvement de la tête* pour éviter un coup, d'où : *s'esquiver*. Comment Meyer peut-il nier que l'aor. ait ici le sens de plus-que-parfait ? — De ce petit détail on peut conclure que Jésus n'était pas accompagné de ses disciples, ce qui confirmerait l'idée de Gess (p. 383).

V. 14 et 15. « *Après cela, Jésus le¹ trouve dans le temple et lui dit: Te voilà rendu à la santé; ne pêche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire.* 15 *Cet homme s'en alla rapporter² aux Juifs que c'était Jésus qui l'avait guéri.* » — Le malade était peut-être venu dans le temple pour y offrir un sacrifice d'actions de grâces. L'avertissement que Jésus lui adresse suppose certainement que sa maladie avait été soit l'effet, soit la punition du péché; mais il faut se garder de conclure de cette parole, comme on l'a fait souvent, que la maladie résulte toujours du péché individuel; elle peut avoir pour cause, dans bien des cas, l'altération de la vie collective de l'humanité par le péché (voir à IX, 3). — Par *quelque chose de pire* que trente-huit années de souffrances, Jésus ne peut entendre que la damnation.

Dans la révélation que l'impotent fait aux Juifs, il ne faut voir ni une communication dictée par la reconnaissance et le désir d'amener les Juifs à la foi (Chrysostome, Grotius, etc.), ni une dénonciation malveillante (Schleiermacher, Lange), ni un acte d'obéissance envers les autorités (Lücke, de Wette, Luthardt), ni enfin la proclamation hardie d'un pouvoir supérieur au leur (Meyer). C'est tout simplement la réponse qu'il n'a pu faire au v. 13 et qu'il fait maintenant à la décharge de sa responsabilité; car il restait lui-même sous le grief tant qu'il n'avait pu le renvoyer à l'auteur de l'acte, et cette violation du sabbat pouvait entraîner pour lui la peine de mort, v. 16. 18. Comp. Nomb. XV, 35.

¹ N Syrcur: τον θεραπευμενον, au lieu de αυτον.

² Au lieu d'ανηγγειλες, D K U Δ 20 Mnn. lisent απηγγειλες; N C L Syr. Cop.: ειπεν.

V. 16. « *C'est pourquoi les Juifs poursuivraient Jésus¹, parce qu'il faisait de telles choses le jour du sabbat.* » — Διὰ τοῦτο, *c'est pourquoi*, résume ce qui précède et en même temps est expliqué par la phrase qui termine le verset : *parce que* . . . — Le mot διώζειν, *poursuivre*, indique la recherche des moyens de nuire. — En faveur de l'authenticité des mots suivants dans le T. R. : *Et ils cherchaient à le faire mourir*, on peut alléguer le μᾶλλον, *encore davantage*, v. 18. Mais on peut dire, et avec plus de probabilité encore, que c'est ce mot du v. 18 qui a provoqué cette glose. — L'imparf. ἐποίει, *il faisait*, exprime malignement l'idée que la violation du sabbat est passée chez lui à l'état de principe : il est coutumier du fait. Cette idée se perd entièrement dans la traduction inexacte d'Ostervald et de Rilliet : « *parce qu'il avait fait cela.* » — Le pluriel ταῦτα, *ces choses*, rappelle la double violation du sabbat par la guérison et par le port du fardeau.

Remarquons ici deux analogies entre Jean et les synoptiques : 1^o Dans ces derniers aussi, Jésus est souvent obligé de faire ses miracles comme à la dérobée, et même d'imposer silence à ceux qu'il a guéris. 2^o C'est aussi à l'occasion des guérisons sabbatiques que, d'après eux, le conflit éclate en Galilée (Luc VI, 1-11).

II. — *Le discours de Jésus : v. 17-47.*

Dans ce discours essentiellement apologétique sont développées les trois pensées suivantes :

1^o Jésus justifie son œuvre par le *rapport de dépendance* qui existe entre son activité et celle de son Père : v. 17-30 ;

2^o La réalité de cette relation ne repose pas uniquement

¹ Le T. R. ajoute ici καὶ ἐζητοῦν αὐτὸν ἀποκτείνειν avec 42 Mjj. la plupart des Mnn. It ² Syrsch. Ces mots sont omis dans $\aleph$ B C D L It^{pluriq} Vg. Syr^{cur} Cop.

sur l'affirmation personnelle de Jésus ; elle a pour garantie le *témoignage de Dieu même* : v. 34-40 ;

3^e Appuyé sur ce témoignage du Père, Jésus passe de la défense à l'attaque et dévoile aux Juifs la *cause morale de leur incrédulité*, l'absence du vrai esprit mosaïque : v. 41-47.

1. Le Fils ouvrier du Père : v. 17-30.

V. 17. « *Jésus leur répondit : Mon Père agit jusqu'à cette heure, et moi aussi j'agis.* » — Cette parole renferme virtuellement tout le discours suivant. Elle est puisée au plus profond de la conscience de Christ et remonte, en quelque sorte, jusqu'au point de jonction mystérieux entre l'activité de son Père et la sienne. C'est un de ces éclairs, semblables à la déclaration Luc II, 49 : « *Ne savez-vous pas qu'il faut que je sois dans ce qui est à mon Père ?* » ou à celle-ci : « *Détruisez ce temple...* » (Jean II, 19). Ces jets subits et incommensurablement profonds distinguent la parole de Jésus de toute autre.

On explique ordinairement ces mots dans ce sens : « Mon Père agit, sans s'inquiéter du sabbat, depuis la création jusqu'au moment où je vous parle ; et moi j'en fais autant. » On les applique, dans ce sens, soit à la conservation du monde, en tant que création continue (M. Reuss), soit à l'œuvre du salut de l'humanité, qui ne comporte aucune interruption (Meyer). Jésus affirmerait donc que son activité est élevée au-dessus du repos sabbatique, aussi bien que celle de Dieu lui-même. Mais si c'était là la pensée de Jésus, il l'aurait plus clairement exprimée ; au lieu de : *jusqu'à cette heure*, il aurait dit : *continuellement, à toute heure*. Et il n'aurait pu se dispenser de répéter ce mot dans le second membre de phrase : « Mon Père..., et moi aussi j'agis *incessamment*. » Mais il y a plus : ce

sens, ainsi appliqué à la loi du sabbat, fausse le rapport de Jésus à cette loi. « *Né sous la loi*, » dit de Jésus saint Paul Gal. IV, 4. Il l'appelle, par la même raison, *serviteur de la circoncision* (Rom. XV, 8). Cet assujettissement à la loi n'a cessé, pour Jésus, que par la mort. Il est absolument impossible de prouver qu'il ait contrevenu une seule fois à une prescription vraiment légale : il s'est émancipé du joug des traditions humaines et des commentaires pharisaïques, jamais de celui de la loi. — Luthardt, pour appliquer le *jusqu'à cette heure*, l'oppose, non au sabbat dans le passé, mais au sabbat final encore à venir : « Aussi longtemps que l'heure du sabbat futur, de la consommation du salut, n'a pas sonné, je travaille avec le Père. » Mais, comme le remarque Meyer, cette antithèse qu'introduit ici Luthardt, entre le moment actuel et le sabbat futur, si vraie qu'elle soit, n'est indiquée par rien, soit dans la parole de Jésus, soit dans le contexte.

Pour saisir le sens de cette parole, expliquons-la d'abord en faisant abstraction du : *jusqu'à cette heure*. « Mon Père travaille, et moi aussi je travaille. » La relation entre ces deux propositions ainsi formulées saute aux yeux. Il suffit de combiner logiquement ce qui est grammaticalement juxtaposé. C'est comme s'il y avait : « *Puisque* mon Père travaille, moi, son Fils, je travaille aussi. Mon Père est à l'œuvre ; moi, son Fils, je ne puis rester oisif. » Nous retrouvons ici cette même construction paratactique que nous avons déjà observée plusieurs fois chez Jean, qui est conforme au génie de la langue hébraïque et qui consiste à exprimer naïvement par la copule *et* une relation logique que le génie grec formule par une conjonction. C'est donc la loi de son cœur filial que Jésus exprime dans cette parole : « Ma règle, c'est l'œuvre de mon Père. Tant qu'il travaille, je travaille. » Cette relation pleine de tendresse

est précisément celle que décrivent, en la développant, les v. 19 et 20. Par cette relation de dépendance, Jésus place admirablement son œuvre sous la garantie de celle du Père. Mais ce n'était pas son œuvre en elle-même que l'on inculpait; c'était le moment où il l'avait faite; et voilà la raison pour laquelle il introduit dans sa réponse la détermination temporelle : ἕως ἄρτι, *jusqu'à tout à l'heure*. « Mon Père agit jusqu'à ce moment même . . . ; j'agis aussi. » Le travail du Fils ne peut cesser à cette heure, puisqu'à cette heure encore le Père agit. En parlant ainsi, Jésus ne fait allusion ni au sabbat hebdomadaire, ni au sabbat final. Cette proposition exprime la fidélité *absolue, immédiate, permanente*, avec laquelle le Fils entre à chaque instant dans l'œuvre du Père. C'est la loi la plus profonde de son être que Jésus révèle ici sous cette forme concise et originale. Cette formule est le contraire de celle qui caractérise la vie de l'homme pécheur : agir par sa propre initiative (ἀφ'ἑαυτοῦ, v. 19).

Jésus se déclare-t-il par là indépendant du statut sabbatique? Il le semble; et M. Reuss paraît avoir le droit de l'affirmer. Mais la question est de savoir si, dans la pratique, il plaira jamais au Père de donner au Fils le signal d'une activité contraire au commandement sabbatique. Or, c'est, — on peut le démontrer, — ce qui n'a jamais eu lieu et ce qui ne pouvait arriver durant le cours de la vie terrestre de Jésus. Car sa condition de Juif et sa charge de Messie juif lui faisaient un devoir sacré de l'observation de la loi, et jamais l'initiative paternelle n'a pu le placer dans l'alternative de briser la forme mosaïque ou de rompre avec son divin modèle. Hilgenfeld voit dans cette parole un démenti formel donné à l'idée du repos de Dieu dans la Genèse. Mais ce repos se rapporte à la sphère de la nature, tandis qu'il s'agit ici de l'œuvre du salut et de l'éducation

morale du genre humain. Ce travail divin a précisément pour fondement la cessation du travail créateur dans la nature. (Voir *Introd.* I, p. 209.)

Le Génie de Socrate l'arrêtait au moment où il allait agir contre la volonté des dieux ; cette action était purement négative. La relation ici décrite n'est pas sans quelque analogie avec celle-là, mais elle la surpasse infiniment. Ce que Jésus ressent, c'est une impulsion positive à agir, provenant de l'intuition qu'il possède de l'action divine. Quelle apologie ! C'était, sous la forme la plus humble, dire à ses adversaires : En m'accusant, c'est mon Père que vous accusez. C'est au législateur que vous reprochez la transgression de sa loi ; car mon activité ne fait qu'obéir à la sienne.

V. 18. « *C'est pourquoi¹ les Juifs cherchaient encore plus à le faire mourir, parce que non seulement il détruisait le sabbat : mais il appelait Dieu son propre Père, se faisant lui-même égal à Dieu.* » — Le διὰ τοῦτο, c'est pourquoi, est expliqué par le ὅτι, parce que, qui suit. — D'après la vraie leçon, dans le v. 16, la notion de *faire mourir* n'était point encore exprimée dans ce verset ; elle était seulement renfermée implicitement dans ἐδίωκον, *ils poursuivaient*. Mais cela suffit pleinement pour expliquer le μᾶλλον, *encore plus*, du v. 18. Relevons ici les singulières exagérations de M. Reuss : « Qu'on lise, dit-il, le discours V, 18 et suiv., plusieurs fois interrompu par cette phrase : *Ils le poursuivent, ils cherchent à le tuer*. D'après l'exégèse vulgaire et purement historique, on arrive à se représenter les Juifs courant après Jésus dans les rues et le poursuivant à coups de pierres » (t. II, p. 416). L'exégèse vraiment historique réduit ces interruptions nombreuses à ces deux notices fort bien graduées : « *Ils le poursuivaient,* » v. 16, « *ils*

¹ N D It. : διὰ τοῦτο οὖν ; les autres omettent οὖν.

cherchaient à le faire mourir, » v. 18, et ne trouve dans ces deux expressions que l'indication de quelques conciliabules hostiles dans lesquels les chefs se demandèrent, déjà alors, comment ils pourraient se débarrasser d'un homme aussi dangereux. Les synoptiques font remonter précisément à la même époque les projets meurtriers des adversaires de Jésus (Luc VI, 7. 11 ; Marc III, 6 ; Matth. XII, 14). Le regard anxieux de Jean a su discerner le fruit dans le germe. — Ἐλεε, non : *il avait violé* (Ostervald) ; mais (imparf.) : *il détruisait*, proprement : *dissolvait*. Son exemple et ses principes semblaient anéantir le sabbat. — Outre ce premier grief, la déclaration de Jésus, v. 17, venait de leur en fournir un second, celui de blasphème. C'était d'abord ce mot *μου*, *mon Père*, qui les révoltait en raison du sens privé et exclusif de cette expression. Si Jésus eût dit *notre Père*, les Juifs eussent accepté sans peine cette parole (VIII, 41). C'étaient ensuite les conséquences pratiques qu'il semblait tirer de ce terme, ne reconnaissant plus d'autre norme de son œuvre que le travail de Dieu même : « *se faisant égal à Dieu.* »

Le v. 17 contient l'idée mère de tout le discours suivant : la relation entre l'activité du Père et celle du Fils. Les v. 19 et 20 exposent cette idée d'une manière plus détaillée ; au v. 19, le rapport de l'activité du Fils à celle du Père ; au v. 20, le rapport de l'activité du Père à celle du Fils. On pourrait dire : le Fils qui se met avec fidélité au service du Père (v. 19), et le Père qui consent avec tendresse à servir de modèle au Fils (v. 20).

V. 19. « *Jésus donc répliqua et leur dit¹ : En vérité, en vérité², je vous dis : Le Fils ne peut rien faire de lui-même,*

¹ N commence ainsi le verset : ελεγεν ουν αυτοις ο ιησους. — B L : ελεγεν au lieu de ειπεν.

² N seul omet l'un des deux αμην.

à moins qu'il ne le voie faire au Père. Car les choses que fait celui-ci, le Fils aussi les fait pareillement. » — Le moyen ἀπεκρίνατο, qui ne se retrouve chez Jean que V, 17 et XII, 23, annonce chaque fois, si nous ne nous trompons, une parole accompagnée de la part de Jésus d'un retour profond sur lui-même. — Les interprètes qui trouvent dans le v. 17 une idée spéculative, comme celle de la création continue, voient dans les v. 19 et 20 le déploiement spéculatif de la relation métaphysique entre le Père et le Logos. Mais si l'on donne, comme nous l'avons fait, au v. 17 un sens approprié au contexte, les v. 19 et 20 n'ont point ce caractère théologique plus ou moins abstrait ; ils ont, aussi bien que le v. 17, une application pratique au cas donné. Jésus veut dire, non : Je suis ceci ou cela pour mon Père ; je soutiens avec lui telle ou telle relation ; mais : « Quelque œuvre que vous me voyiez faire, lors même qu'elle vous scandaliserait, comme celle pour laquelle je suis inculpé maintenant, dites-vous bien que, fils soumis, je ne l'ai faite que parce que j'ai vu mon Père agir dans ce sens au moment même. » Ce n'est point là de la métaphysique ; c'est l'explication de son œuvre incriminée et de toute son activité en général. Jésus fait jaillir cette justification d'une incommensurable profondeur, de la loi la plus intime de sa vie morale, de sa dépendance filiale du Père. Cette réponse ressemble au : « Je ne puis autrement, » de Luther à Worms ; ou, pour prendre un exemple plus rapproché, Jésus met son œuvre sous la sauvegarde de celle du Père, comme l'impotent venait de mettre la sienne sous la garantie de celle de Jésus.

La première proposition du v. 19 présente cette apologie sous forme négative : Rien par moi-même ; la seconde, sous forme affirmative : Tout à l'imitation du Père. — La

formule *amen, amen*, montre qu'il tire cette révélation du fond de sa conscience morale. — L'expression *ne peut* ne désigne point une impossibilité métaphysique ou d'essence. Le Fils ne possède-t-il pas le privilège divin *d'avoir la vie en lui-même* (v. 26), par conséquent celui de pouvoir la communiquer à volonté? Cette impuissance est donc purement morale. Cela ressort du terme même de *Fils*, que Jésus substitue à dessein au pronom *moi* du v. 17. C'est en vertu de son caractère filial, c'est-à-dire parfaitement obéissant, que Jésus est intérieurement empêché d'agir *de lui-même* en un moment quelconque. Mais il aurait le pouvoir d'agir autrement, s'il le voulait; et voilà l'idée qui permet de donner à l'expression ἀπ' ἐαυτοῦ, *de lui-même*, un sens réel et sérieux. A toutes les phases de son existence, le Fils a un trésor de vie propre dont il pourrait user indépendamment du Père. Comme Logos, il a, d'après le v. 26, le pouvoir de créer : il pourrait tirer de son chef des mondes du néant et s'en faire le Dieu, εἶναι ἴσα θεῷ, *être égal à Dieu*, Phil. II, 6¹. Mais *il est tout à Dieu* (Jean I, 1); et, plutôt que de vouloir être, comme Satan, Dieu d'un monde à lui, il préfère demeurer dans sa position de Fils et n'user de son pouvoir créateur que pour Dieu. Cette loi de sa vie divine est encore sur la terre celle de sa vie humaine. Quoique privé de son état divin, (sa *forme de Dieu*), comme homme, il possède d'abord les facultés humaines, puis, dès le baptême, les forces messianiques. Avec cela, il pourrait créer, dans le sens où crée chaque homme de talent, créer par et pour lui-même; fonder ici-bas un règne qui fût le sien, comme tout génie ou tout conquérant. N'est-ce pas à ce pouvoir très-réel que fai-

¹ Nous ne donnons pas ici ce rapprochement comme l'explication de ce passage.

saient appel les diverses suggestions de Satan, au désert? Mais il s'est incessamment refusé à tout usage semblable de ses forces humaines et messianiques, et, rattachant invariablement son œuvre à celle du Père, il a ainsi librement maintenu et confirmé son caractère de Fils. Tout est moral dans cette relation. Le *non-pouvoir* dont il s'agit ici n'est que le côté négatif de l'amour filial. — La proposition ἐξ ἑαυτοῦ..., à moins qu'il ne le voie faire, ou plutôt : « qu'il ne voie le Père le faisant, » n'est pas une restriction à l'idée : *agir de soi-même*. C'est uniquement l'explication épexégétique du ἀφ' ἑαυτοῦ, *de soi-même* : « De soi-même, c'est-à-dire s'il ne voit... » — Le partic. prés. ποιεῖν τε, *faisant*, correspond au ἄρτι, *tout à l'heure*, du v. 17 : Le Fils voit le Père *agissant* et s'associe, à l'instant même, à son action.

L'amour filial n'empêche pas seulement le Fils d'agir *par lui-même* ; mais il le fait entrer positivement dans l'œuvre du Père. C'est l'idée renfermée dans la seconde partie du v. 19. Elle est liée par *car* à la précédente. En effet, si toute œuvre propre est impossible au Fils, c'est *parce qu'il* se voue tout entier à l'œuvre du Père. Comme il met tout son temps et toute sa force à reproduire fidèlement ce modèle, il ne lui est plus possible de travailler *par lui-même*. — Ne semble-t-il pas que Jésus emprunte ces images familières à son travail d'autrefois, lorsque, dans l'atelier de Nazareth, il s'associait à l'œuvre de celui qui lui servait de père ici-bas ? La loi de son travail était alors d'adapter constamment son œuvre à celle de Joseph et d'y coopérer dans la mesure de son intelligence et de sa force, aussi longtemps que le jour durait et que Joseph travaillait lui-même ; de sorte qu'il ne lui restait ni force ni loisir pour un travail propre. Et cette communauté d'action couvrait évidemment la responsabilité de l'enfant dans toute œuvre ainsi accomplie. Aujourd'hui Jésus se

met au bénéfice d'une position toute pareille, dans un travail d'une nature infiniment supérieure. Il vit dans l'atelier invisible du Père, comme autrefois dans celui de Nazareth. Le ciel lui a été ouvert. Il épie à chaque instant le point auquel est parvenue l'œuvre de Dieu sur la terre, et toutes ses facultés d'homme et ses prérogatives de Messie sont employées à y concourir. — "Α γὰρ ἔν, *les choses qu'elles qu'elles soient*. Ce mot renferme des éventualités sans nombre, et peut-être bien d'autres violations des statuts pharisaïques que celles qu'ils viennent de voir et qui les scandalise tant! Mais il n'en laissera volontairement échapper aucune. C'est sous l'impulsion de cette divine initiative qu'il a accompli cette œuvre; et ils peuvent s'attendre à ce qu'il en accomplisse bien d'autres encore qui porteront le même caractère. Dans cette parole, on ne sait ce qui étonne le plus, la naïveté de la forme ou la sublimité de l'idée. Jésus parle de cette relation intime avec l'Être des êtres, comme s'il s'agissait de la chose la plus simple du monde. C'est la parole de l'enfant de douze ans : « *Ne faut-il pas que je sois dans ce qui est à mon Père?* » élevée à une plus haute puissance. Mais cette corrélation parfaite entre l'œuvre du Fils et celle du Père ne peut exister qu'à une condition : c'est que le Père consente à initier incessamment le Fils à la marche et aux besoins de son œuvre. C'est aussi ce qu'il daigne faire :

V. 20. « *Car le Père aime le Fils, et il lui montre tout ce qu'il fait lui-même; et il lui montrera des œuvres plus grandes encore que celles-ci, afin que vous soyez dans l'étonnement.* » — Cette initiation indispensable du Fils à l'œuvre divine lui est garantie par l'amour infini du Père (*car*). Le terme φιλεῖν exprime le sentiment de la tendresse (*chérir*), et convient parfaitement à l'intimité de la relation ici décrite. Il en était autrement III, 35, où

le mot ἀγαπᾶν, qui indique l'amour d'approbation et en quelque sorte d'admiration (ἄγαμαι), était plus en place, parce qu'il s'agissait là de la communication de la toute-puissance. Le *montrer* du Père correspond au *regarder* du Fils (v. 19) et en est tout à la fois la condition et la conséquence ; la condition : car le Père dévoile au Fils son œuvre, afin que celui-ci y puisse concourir ; la conséquence : car c'est à ce concours constant et fidèle du Fils qu'est due la continuité de cette révélation.

Mais l'initiation du Fils au travail du Père, quoique devant être complète, ne s'opère que *graduellement*, comme il convient à l'état vraiment humain de ce dernier. C'est ce qu'exprime la fin du v. : *Et il lui montrera de plus grandes œuvres que celles-ci*. L'expression : *les choses quelconques que*, au v. 19, faisait déjà pressentir cette extension progressive du domaine des « réalités divines » (Gess), ouvert aux regards du Fils. Τοῦτω, *que celles-ci*, se rapporte à la guérison de l'impotent et à tous les miracles du même genre dont les Juifs avaient déjà été témoins. Mais à mesure que Jésus grandit en intelligence et en force, la part qu'il peut prendre à l'œuvre du Père, devient plus considérable. Il comprend mieux cette œuvre, et peut la prendre en mains plus complètement. Au baptême ont commencé cette initiation et ce concours. Mais ce n'est là qu'un point de départ. Ce développement parviendra à son terme lorsque le Fils, ayant obtenu, en tant qu'homme, la forme d'existence qu'il possédait éternellement, en tant que Logos, *sa gloire* (XVII, 5), possédera la science et la toute-puissance divines. Alors l'œuvre de Dieu lui sera tout entière et montrée et remise ; aussi Jean dit-il dans l'Apocalypse (I, 1), en accord parfait avec notre passage : « *La révélation de Jésus-Christ, que le Père lui a donnée.* » C'est là le commentaire de notre δεῖξει,

montrera. L'œuvre du Père pour le salut du monde passera alors en ses mains dans sa plénitude, selon la parole d'Ésaïe sur le serviteur de Jéhovah glorifié : « *Et le bon plaisir de l'Eternel prospérera dans sa main* » (Es. LIII, 10).

Il n'y a pour nous qu'un moyen de nous former une idée quelque peu vivante de ce rapport de l'œuvre de Jésus à celle du Père, tel qu'il est décrit dans ces deux versets : c'est d'entrer nous-mêmes dans une relation semblable avec Jésus. Plus le croyant se voue fidèlement à l'œuvre de Jésus-Christ, plus celui-ci prend plaisir à lui en donner l'intelligence, et dans l'ensemble et dans les détails ; et mieux le croyant la comprend, plus aussi il s'y associe fidèlement dans tous les moments de sa vie et la réalise, dans sa sphère, par chacun de ses actes. C'est aussi une ascension graduelle qui s'opère chez lui. Chaque progrès dans son développement spirituel agrandit sa sphère d'action et la part qu'il prend à l'œuvre de son Maître, et ce travail fidèle le fait en retour grandir lui-même. Ce parallèle nous paraît le meilleur commentaire que l'on puisse donner du passage que nous expliquons. Nous y sommes d'ailleurs conduits par une autre parole de Jésus qui offre, jusque dans la forme de l'expression, une analogie frappante avec notre passage : « *En vérité, en vérité, je vous dis que celui qui croit en moi, fera aussi les œuvres que je fais, et qu'il en fera même de plus grandes que celles-ci* (μείζονα τούτων), *parce que je m'en vais à mon Père* » (XIV, 12). Une fois en possession de la totalité de l'œuvre divine, du sein de sa gloire, Jésus y associe les siens. Et par eux il fait des œuvres plus grandes encore que ces miracles terrestres que le Père accomplissait par lui.

Les mots qui terminent le verset : *afin que vous soyez dans l'étonnement*, peuvent se paraphraser ainsi : « Et

alors il y aura véritablement pour vous, mes adversaires, de quoi être stupéfaits. » Les Juifs ouvraient de grands yeux pour un impotent guéri. Que sera-ce quand, à la voix de ce même Jésus, l'humanité reprendra vie spirituellement et même, un jour, physiquement ! Une pauvre guérison les étonne ! Que sera-ce d'une Pentecôte et d'une résurrection des morts ! Cette manière un peu dédaigneuse de parler des miracles serait assez étrange de la part d'un évangéliste qui jouerait le rôle d'un inventeur de miracles.

— *ἵνα, afin que*, exprime non seulement un résultat (ᾧστε), mais un but. Cet étonnement est voulu de Dieu ; car c'est de là que sortira la conversion d'Israël à la fin des temps. A la vue des merveilles produites par l'Evangile dans l'humanité, Israël finira par rendre au Fils cet hommage, égal à celui qu'il rend au Père, dont parle le v. 23. Le commencement de l'accomplissement de cette prophétie se lit Act. IV, 13 : « *Voyant la hardiesse de Pierre et de Jean, ils étaient dans l'étonnement et ils reconnaissaient que ces hommes avaient été avec Jésus,* » et V, 24 : « *Lorsqu'ils eurent entendu ces paroles (de Pierre), ils étaient dans l'embarras au sujet de ces hommes, ne sachant ce qui arriverait de tout cela.* »

Ces deux versets sont l'un des passages les plus remarquables du N. T. au point de vue de la christologie. De Wette trouve dans l'expression : *de soi-même* (v. 19), un rapport exclusif et peu clair au côté *humain* dans la personne de Jésus ; car, enfin, si Jésus est le Logos, sa volonté est aussi divine que celle du Père, et il ne peut y avoir contraste entre l'une et l'autre, comme le supposerait ce mot : *de soi-même*. De Wette doit naturellement étendre cette faute de logique au passage XVI, 13, où cette même expression *de soi-même* est appliquée hypothétiquement au Saint-Esprit. Lücke ne voit là qu'une manière populaire de présenter l'apparition humaine de Jésus, en faisant abstraction de l'élément divin. M. Reuss (t. II, p. 438 et suiv.) fait ressortir

dans ce passage hérésie sur hérésie, si l'on prend pour norme de la pensée johannique la théorie du Logos. Selon lui, en effet, Dieu serait conçu, dans le prologue, comme un être purement abstrait, qui n'agit dans l'espace et le temps que par le Logos; et celui-ci (« l'essence de Dieu reproduite, pour ainsi dire, une seconde fois et par elle-même ») serait parfaitement égal au Père; tandis que, d'après notre passage, le Père ferait une œuvre à lui (ἡ αὐτὸς ποιεῖ), qu'il révélerait au Fils et à laquelle il l'associerait graduellement, ce qui est entièrement contradictoire. Car d'après cette dernière théorie le Père agirait directement dans le monde, autrement que par le Logos, et le Fils serait vis-à-vis du Père dans une condition de subordination, incompatible avec « l'égalité des deux personnes divines, » enseignée par le prologue.

Le jugement de Lücke et de de Wette atteint sans doute la conception de la personne de Jésus dite orthodoxe, mais nullement celle du N. T. et de Jean en particulier. Jean ne connaît point ce Jésus, *tantôt* divin, *tantôt* humain, auquel a recours l'exégèse traditionnelle. Il connaît un Logos qui, une fois dépouillé de l'état divin, est entré en plein dans l'état humain. et, après avoir été révélé à lui-même, au baptême, comme sujet divin, est rentré, au terme de son développement humain, dans l'état divin. Par son existence humaine et par son activité terrestre, il a réalisé, sous la forme du *devenir*, la même relation filiale qu'il réalisait dans son existence divine sous la forme de l'*être*. Voilà pourquoi tous les termes employés par Jésus, le *montrer* du Père, le *voir* du Fils, les expressions « *ne peut,* » et « *de soi-même,* » s'appliquent aux diverses phases de son existence, à chacune selon sa nature et sa mesure. Pour comprendre le « *de soi-même,* » dans notre passage et XVI, 13, il faut seulement prendre au sérieux, comme l'Ecriture, la distinction des personnes dans l'être divin; si chacune d'elles a sa propre vie, dans laquelle elle peut puiser à volonté, il n'y a entre les passages cités aucune inconséquence.

Quant à l'appréciation de M. Reuss, l'idée qu'il trouve dans le prologue, d'une divinité abstraite, purement transcendante et sans relation possible avec le monde, n'est point celle de Jean, mais uniquement celle de Philon. Dieu est, au contraire, dans le prologue, un Père plein d'amour et pour le Fils (v. 18) et pour les enfants qu'il engendre lui-même en leur

communiquant sa propre vie (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν, *ont été engendrés de Dieu*, v. 13). Il peut donc agir directement dans le monde et associer son Fils, fait homme, à son œuvre. Les v. 19 et 20 sont en contradiction avec la théorie de Philon, nous le reconnaissons, mais nullement avec la conception de l'évangéliste. — Il en est exactement de même à l'égard de la subordination du Fils. La vraie pensée du prologue est celle de la dépendance et de la dépendance libre du Fils (ἤν προς τὸν θεόν, v. 1). C'est exactement celle de V, 19 et 20. Cette conception contredit aussi celle de Philon, il est vrai; mais cela ne prouve qu'une chose : c'est qu'on s'égare en faisant de l'évangéliste le disciple de ce philosophe étranger, tandis qu'il est tout simplement celui de Jésus-Christ. (*Introd.* I, p. 214 et suiv.)

Jésus vient de parler d'œuvres, plus grandes que ses miracles actuels, qu'il accomplira un jour au signal de son Père. Il explique maintenant quelles sont ces œuvres; ce sont *la résurrection et le jugement* de l'humanité, v. 21-29. Ce passage difficile a été très-diversement compris. Plusieurs Pères, Tertullien, Chrysostome, plus tard Erasme, Grotius, Bengel, enfin dans les derniers temps Schott, Kuinoel, Hengstenberg, etc., ont appliqué l'ensemble du passage (sauf v. 24) à la résurrection des morts *dans le sens propre* et au jugement dernier. Une interprétation diamétralement opposée a été admise déjà par les gnostiques, puis, parmi les modernes, par Ammon, Schweizer, B.-Cruisius : c'est celle qui rapporte tout le passage, même les v. 28 et 29, à la résurrection *spirituelle* et au jugement moral qu'opère l'Evangile. Enfin, un troisième groupe d'interprètes trouve une *gradation* dans ce morceau et rapporte v. 21-27 à l'action morale de l'Evangile, et 28 et 29 à la résurrection des morts dans le sens propre. Ce sont, par exemple, Calvin, Lampe, et la plupart des modernes, Lücke, Tholuck, Meyer, de Wette, etc. En tenant avec le plus grand soin compte des nuances de l'expression, nous

discernerons la vraie marche de la pensée du Seigneur. Nous voyons d'abord les deux idées de *vivifier* et de *juger* apparaître d'une manière tout à fait *générale* et indéterminée dans les v. 21-23. C'est là un premier cycle que le v. 23 détache nettement des paroles suivantes.

V. 21. « *Car, de même que le Père ressuscite les morts et donne la vie, de même aussi le Fils vivifie ceux qu'il veut.* » — Ressusciter les morts est une œuvre plus grande que guérir un impotent; de là le *car*. Aussi bien que les miracles, cette œuvre est la reproduction de l'œuvre du Père. La grande difficulté est ici de savoir si, comme semblent le penser la plupart des interprètes (car ils ne s'expliquent pas suffisamment là-dessus), l'œuvre de résurrection attribuée au Père doit être identifiée avec celle qu'accomplit le Fils, ou si elle en est spécifiquement différente, ou, enfin, si elles se combinent l'une avec l'autre par un procédé dont il faut chercher la formule¹. Dans la première explication, le ζωοποιεῖν, *donner la vie*, attribué au Père, resterait à l'état purement idéal jusqu'à ce que le Fils, obéissant à l'initiative divine, fasse passer dans la réalité terrestre le dessein du Père. Ainsi Luthardt dit : « L'œuvre appartient à Dieu, en tant que partant de lui; au Fils, en tant qu'accomplie par lui dans le monde » (p. 444). Gess : « Ce n'est pas que la résurrection des morts ait été jusqu'ici l'œuvre du Père, pour devenir maintenant celle du Fils; la résurrection des morts n'est point encore un fait accompli. Ce n'est pas non plus qu'une partie des morts soit ressuscitée par le Père, une autre par le Fils.... Mais le Fils est

¹ Comme si pour reprendre la comparaison du travail commun de Jésus et de Joseph, nous avions à nous décider pour l'une de ces trois formes : Ou Jésus exécutant les plans tracés par Joseph; — ou chacun des deux ayant une part distincte dans le travail; — ou, enfin, Jésus secondant de plus en plus Joseph, à mesure qu'il grandit, et finissant par se charger de la totalité du travail.

envisagé comme *l'organe* par lequel le Père ressuscite » (p. 31). Baumlein : « Le Fils est le porteur et le médiateur de l'activité du Père. » Ce sens est fort beau en soi ; mais convient-il réellement à l'expression : *de même que* ? Était-ce bien là le terme propre à désigner une simple impulsion divine, une initiative de nature purement morale ? Jésus, en s'exprimant ainsi, paraît penser plutôt à une œuvre *réelle* qu'accomplit le Père et qui sert de modèle à la sienne. — Le second des sens indiqués est celui qu'adopte M. Reuss. Il faudrait attribuer au Père la résurrection *corporelle*, et au Fils la résurrection dans le sens spirituel, le *salut*. M. Reuss trouve la preuve de cette distinction dans le ὅς θέλει, *ceux qu'il veut*, qui indique un triage. Cette dernière solution n'est pas soutenable. Comment les v. 28, 29, qui décrivent le couronnement de l'œuvre du Fils, pourraient-ils être appliqués à la résurrection spirituelle ? Comp. également VI, 40. 44, etc., où Jésus s'attribue expressément, par un ἐγώ, *moi*, plusieurs fois répété, la résurrection des corps, ce qui détruit la ligne de démarcation tracée par M. Reuss. — Jésus ne veut-il pas plutôt parler ici de l'action universelle, à la fois créatrice et réparatrice, que Dieu exerce dès le commencement des choses dans la sphère de la nature et dans le domaine théocratique ? Comp. Deuté. XXXII, 39 : « C'est moi qui fais mourir et *qui fais vivre*, qui blesse et qui *guérís*. » 1 Sam. II, 6 : « L'Eternel est celui qui fait mourir et *qui fait vivre*, qui fait descendre au sépulcre et qui *en fait remonter*. » Es. XXVI, 19 : « Ceux que tu avais fait mourir, *vivront* ; mon corps mort se relèvera. » Cette œuvre de restauration morale et physique, accomplie jusqu'ici par Dieu, passe dès maintenant dans les mains de Jésus, mais graduellement, et selon la mesure de sa capacité croissante. Jusqu'au baptême, il n'avait opéré que des

œuvres humaines. Depuis ce moment, il commence à faire des miracles isolés de résurrection corporelle et spirituelle, échantillons de sa grande œuvre future. Dès le moment de son élévation dans la gloire, il réalise, par la Pentecôte, la résurrection morale de l'humanité; et enfin, par son retour, au jour de son avènement, et par la victoire sur le dernier ennemi, la mort, qui en sera la suite (1 Cor. XV, 26), il opérera, dans le domaine physique, la résurrection universelle. A ce moment seulement l'œuvre du Père aura passé tout entière entre ses mains. La résurrection qu'opère le Fils n'est donc pas une résurrection différente de celle qu'accomplit le Père. Seulement le Fils, fait homme, n'en devient l'agent que par degrés. — Le prés. *vivifie*, dans le second membre, est un présent de compétence. Comp. en effet les v. 25 et 28 (« l'heure *vient* que.... »), qui montrent que la réalité est encore à venir. Cependant, déjà maintenant, la parole de Christ possède une force vivifiante (*l'heure est déjà là*, v. 25). — Nous avons, dans la traduction, rapporté le régime : *les morts*, au premier verbe seulement (*ressuscite*) ; c'est la construction que paraît indiquer la position des mots. Le second verbe, ζωοποιεῖν, *donne la vie*, prend ainsi un sens absolu. Il forme la transition à l'œuvre du Fils, dans le second membre. Ἐγείρειν, proprement *réveiller*, se rapporte au moment même du passage de la mort à la vie; ζωοποιεῖν, *donner la vie*, à la pleine communication de la vie, soit spirituelle, soit corporelle, à l'homme une fois réveillé. Rien ne force à restreindre avec M. Reuss l'application de ce mot *vivifier*, dans le second membre, à la vie spirituelle. La restriction : *à ceux qu'il veut*, indique sans doute un triage. Mais dans la résurrection corporelle aussi n'y aura-t-il pas triage? Au v. 29, Jésus distingue deux résurrections corporelles, l'une de *vie*, l'autre de *jugement*. La

première seule est donc une vraie vivification; c'est la résurrection en gloire, qui est le couronnement de la vie spirituelle.

En disant : *ceux qu'il veut*, Jésus n'oppose point sa volonté de Fils à celle du Père, — il eût dû y avoir : ὡς αὐτὸς θέλει. Il oppose ceux qu'il se sent pressé de vivifier (les croyants) à ceux en faveur desquels il lui est moralement impossible d'accomplir ce prodige. Ces mots sont donc la transition au v. 22, où il est dit que le jugement, c'est-à-dire le triage, lui est remis. En opérant le triage qui décide de la mort et de la vie éternelle des individus, Jésus ne cesse pas un instant d'avoir les yeux arrêtés sur le Père et de se conformer à son dessein. D'après VI, 38 et 40, il discerne ceux qui accomplissent la condition divinement fixée : *celui qui croira* : et immédiatement il leur applique le pouvoir vivifiant que son Père lui a donné, et qui dépend désormais de sa volonté personnelle. N'y aurait-il point dans ce ὡς θέλει, *ceux qu'il veut*, une allusion à la spontanéité avec laquelle Jésus avait offert la guérison à l'impotent, sans être sollicité par lui en aucune façon, le choisissant librement parmi tous les autres malades qui entouraient la piscine? — M. Reuss trouve néanmoins dans ces mots : *ceux qu'il veut*, une contradiction avec l'idée de la dépendance de l'œuvre du Fils à l'égard de celle du Père. Mais le sentiment intime qui fait *vouloir* Jésus de telle ou telle manière, tout en se formant en lui spontanément, n'en est pas moins d'accord avec celui de Dieu. Son amour est distinct sans doute de celui du Père; c'est bien *son* amour; mais il travaille de concert avec l'amour divin et en vue d'un but commun. Comp. la formule, dans l'adresse des épîtres apostoliques : « Grâce et paix de la part de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ. » La liberté, en Jésus pas plus qu'en Dieu, n'est l'arbitraire. Comp., pour

le libre vouloir de l'Esprit, III, 8 et 1 Cor. XIII, 11, et pour celui de Dieu, dans la sphère de la nature, 1 Cor. XV, 38. — C'est pour n'avoir pas distingué entre la liberté et le caprice que M. Reuss a encore trouvé ici l'idée de la prédestination absolue. Ce que Jésus a voulu exprimer, c'est la glorieuse compétence qu'il plaît à Dieu de lui accorder dans l'accomplissement de l'œuvre commune. Il est source de vie comme le Père, moralement d'abord, puis un jour corporellement. Sous le voile d'une dépendance absolue, Jésus fait entrevoir la magnifique prérogative de sa liberté filiale.

V. 22 et 23. « *Car aussi le Père ne juge personne : mais il a remis au Fils tout le pouvoir de juger, 23 afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Celui qui n'honore pas le Fils, n'honore pas le Père qui l'a envoyé.* » — Deux particules lient ce verset au précédent : γάρ, *car*, et οὕτως, qu'il faut traduire ici par *aussi*, mais qui signifie littéralement : *et non plus*. La seconde pose la remise du *jugement* au Fils, mentionnée au v. 22, comme un fait nouveau et coordonné à celui de la *vivification* par le Fils (v. 21); et la première présente le second de ces faits comme l'explication du premier. Si Dieu délègue au Fils le pouvoir de vivifier ceux qu'il veut, c'est qu'il lui a transmis la fonction de juge. Vivifier, c'est absoudre (v. 24); refuser de vivifier, c'est condamner. Le pouvoir de vivifier ou de ne pas vivifier est donc compris dans celui de *juger*. Telle est la liaison entre le v. 21 et le v. 22. — Meyer persiste à entendre ici, comme au ch. III, *juger* dans le sens de prononcer une sentence de *condamnation*, exclusivement. Mais au v. 21 il s'agit de vivifier aussi bien que du contraire; et l'expression τὴν κρίσιν πᾶσαν, *le jugement sous toutes ses formes* (v. 22), n'est pas favorable à ce sens restreint, et montre que le terme de *juger* doit être pris ici dans le

sens le plus général. M. H. Meyer (*Discours du IV^e Ev.*, p. 36) se scandalise de ce que ce terme soit pris au v. 22 dans le sens *spirituel* (le jugement moral actuel), au v. 29 dans le sens *extérieur* (le jugement final), au v. 30 enfin dans un sens purement *subjectif* (le jugement de Jésus individuellement); et il conclut de là que la teneur du discours n'a point été, dans ce cas, exactement reproduite. Mais au v. 22, il s'agit du jugement dans le sens le plus *général* et sans application déterminée (*tout jugement*), exactement comme au v. 21 est présentée l'idée de ressusciter dans le sens le plus compréhensif et le plus indéterminé. Ce n'est que dans le cycle suivant, v. 24-29, que le sens de ces mots se précise, d'abord dans le sens spirituel (v. 24-26), puis enfin dans le sens extérieur (v. 27-29). Tout est donc parfaitement correct dans la marche de la pensée. — Et quel est le but du Père en transmettant à Jésus les deux attributs suprêmes de la divinité, *vivifier*, *juger*? Il veut, d'après le v. 23, que l'hommage d'adoration que lui rend l'humanité s'étende au Fils lui-même. « Le Père aime le Fils » (III, 35); voilà pourquoi il veut voir le monde aux pieds du Fils, tout comme aux siens propres. Le mot τιμᾶν, *honorer*, n'exprime pas sans doute directement l'acte de l'adoration, le προσκυνεῖν, comme le remarque bien M. Reuss. Mais il désigne évidemment dans le contexte le sentiment de respect religieux dont l'acte d'adoration est l'expression. Et en réclamant hardiment pour sa personne ce sentiment dans le même sens où il est dû au Père (καθὼς, *tout comme*), Jésus autorise certainement vis-à-vis de lui le culte proprement dit. Comp. XX, 28; Philip. II, 10 : « afin que tout *genou fléchisse* au nom de Jésus; » et l'Apocalypse tout entière. — Le Père n'est point jaloux d'un tel hommage. Car c'est lui que la créature honore en honorant le Fils en vertu de son carac-

tère divin ; comme aussi c'est à Dieu que l'honneur est refusé quand il est refusé au Fils. — Il y a un avertissement redoutable pour les accusateurs de Jésus dans ces derniers mots du verset. Jésus leur renvoie l'accusation de blasphème : ils doivent apprendre, ces zélés défenseurs de la gloire de Dieu, qu'en l'accusant, lui Jésus, comme ils le font, à l'occasion du miracle qu'il a accompli au milieu d'eux, c'est à Dieu que s'adresse l'outrage qu'ils lui infligent, et que le traitement qu'ils font subir à cet homme faible et pauvre, atteint le Père lui-même qui s'est fait solidaire de lui. Cette fin menaçante du v. 23 est une anticipation de l'application sévère qui terminera le discours (v. 41-47).

Le cycle v. 21-23 était un développement encore très-général du cycle abrégé v. 19-20. Jésus montre maintenant la réalisation *historique* progressive de ces deux œuvres de *vivifier* et de *juger*, qu'il s'est attribuées v. 21-23 dans toute leur généralité et sous forme de simple compétence. Dans les v. 25-26, il présente ce double pouvoir, tel qu'il l'exercera au sein de l'humanité dans la sphère spirituelle, puis v. 27-29, tel qu'il le déploiera à la fin dans le domaine extérieur et physique.

C'est ainsi que ces intuitions sublimes, présentées d'abord sous la forme la plus synthétique et la plus sommaire, se décomposent successivement en leurs éléments principaux, et finissent par apparaître sous la forme précise de faits concrets et distinctement analysés. (Comp. *Introd.* I, p. 170 et suiv.).

Première phase : la résurrection *spirituelle* et le jugement *moral* de l'humanité par le Fils, v. 24-26.

V. 24. « *En vérité, en vérité, je vous dis que celui qui écoute ma parole et qui croit à celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle ; et il ne vient point en jugement, mais il est*

passé de la mort à la vie. » — Les choses divines sont présentes aux yeux de Jésus ; il dit ce qu'il voit (III, 44) ; de là la formule : « *En vérité, en vérité, je vous dis...* » (v. 24 et 25). Ces mots font en même temps pressentir la grandeur du fait ici révélé. Ce fait est tellement inouï que l'on ne s'étonne point d'entendre Jésus l'annoncer si solennellement : pour celui qui reçoit avec confiance sa parole, les deux actes décisifs du drame eschatologique, la résurrection et le jugement, sont choses consommées. La seule parole de Jésus, reçue avec foi, a tout accompli. Ce fait est bien la preuve des qualités de vivificateur et de juge que s'est attribuées Jésus v. 21 et 22. Ἀκούειν, *entendre*, désigne ici l'ouïe morale en même temps que physique, dans le sens de Matth. XIII, 43. Les mots : *et qui croit à celui qui m'a envoyé*, s'expliquent par la seconde partie du discours, où Jésus fait appel au témoignage que lui rend le Père. S'abandonner à la parole de Jésus sur la foi au caractère divin de son être et de son œuvre, c'est rendre hommage non seulement au Fils, mais aussi au Père. — Le sens de εἰς, « *a la vie*, » ne se rend pleinement ici que par « *a déjà la vie*. » C'est la preuve du v. 21 : le Fils vivifie. N'est-ce pas en effet sa parole qui a opéré ce prodige ? — Καί, *et*, signifie ici : *et en conséquence*. L'exemption du jugement est une conséquence du fait de l'entrée dans la vie. Car la place du jugement est au seuil de la vie et de la mort. — Ἔρχεται, *vient*, est le présent de l'idée, du principe. L'état moral du croyant est déjà établi par le seul fait de l'accueil qu'il a fait à la parole. Par cette parole, reçue à l'intérieur, le croyant subit incessamment, durant sa vie, ce jugement moral auquel ne seront soumis qu'au dernier jour les non-croyants. La révélation des choses cachées s'opère dans le for intime de leur conscience où est condamné tout ce qui aurait dû l'être devant le tribu-

nal au dernier jugement. Le jugement, étant ainsi pour eux chose accomplie, n'a pas besoin d'être répété. Si donc la parole reçue avec docilité affranchit le croyant du jugement, c'est tout simplement parce qu'elle l'anticipe; comp. XII, 48, où il est dit que le juge au dernier jour ne sera autre que cette même parole. Quel sentiment de la sainteté absolue et de la perfection de sa parole de telles expressions ne supposent-elles pas dans la conscience intime de Jésus! Ostervald traduit à tort κρίσις par *condamnation*; Meyer également : *un jugement de condamnation*. La conciliation de ce passage avec Rom. XIV, 10 et 2 Cor. V, 10, a été donnée à III, 48. — Les derniers mots : *Mais il est passé de la mort à la vie*, sont l'antithèse (*mais*) des précédents, en ce sens que celui qui est passé de la sphère de la mort dans celle de la vie a nécessairement le jugement derrière lui. Le terme de *vie* est pris dans le sens le plus plein. La résurrection du corps lui-même ne sera pas pour le croyant un fait complètement nouveau; la mort essentielle, celle de l'âme, une fois vaincue, la glorification du corps n'est plus que le triomphe après la victoire (comp. v. 29 l'expression *résurrection de vie*). — Il est tout à fait arbitraire d'expliquer avec Baümlein le μετὰ βέβαιον dans le sens de : « *a la garantie de pouvoir passer de la mort à la vie.* ».

V. 25. « *En vérité, en vérité, je vous dis que l'heure vient, et elle est déjà là*¹, où les morts entendront² la voix du Fils de Dieu³, et ceux qui⁴ l'auront entendue, vivront⁵. » — Si le passage de la mort à la vie a eu lieu

¹ N a b omettent les mots και νυν εστιν.

² Au lieu de ακουσονται, N L quelques Mnn. lisent ακουσωσιν, et B quelques Mnn. ακουσουσιν.

³ Au lieu de θεου, K S et quelques autres autorités lisent ανθρωπου.

⁴ N retranche οι.

⁵ Le T. R. avec 44 Mjj. et presque tous les Mnn. : ζησονται; N B D L : ζήσουσιν.

(v. 24), c'est que réellement il y a et il y aura résurrection spirituelle. Au v. 24, dit Gess, Jésus parle en *prophète* : « *ma parole* : » au v. 25, comme *Fils de Dieu* : « *la voix* qui ressuscite les morts. » — L'identité de la formule qui commence ces deux v. 24 et 25, ainsi que l'*asyndeton*, suffiraient déjà pour prouver qu'ils se rapportent tous deux au même fait, celui de la vivification spirituelle des croyants. Seulement, pour faire tableau, Jésus emprunte à la résurrection physique les images par lesquelles il dépeint l'œuvre morale qui doit la préparer. Il paraît faire allusion à cette magnifique vision d'Ezéchiel dans laquelle le prophète, debout au milieu d'une plaine couverte d'ossements desséchés, les rappelle à la vie par sa parole d'abord, puis par le souffle de Jéhovah. Ainsi Jésus se voit lui-même seul vraiment vivant au milieu de l'humanité plongée dans la mort, dans le péché. C'est le même sentiment qui lui inspire dans les synoptiques cette parole : « *Laisse les morts ensevelir leurs morts.* » Vivant, il a la tâche de vivifier. — L'expression : *L'heure vient, et elle est déjà là*, est destinée (comp. IV, 23) à ouvrir les yeux de tous sur la grandeur de l'époque qu'inaugure son ministère. Jésus dit : *l'heure vient* ; c'est l'envoi du Saint-Esprit dont il veut parler (VII, 37-39). Mais il ajoute : *et elle est déjà là* : car sa parole, qui est esprit et vie (VI, 63), préparait déjà alors la Pentecôte. Comp. XIV, 17. — L'expression : *la voix du Fils de Dieu*, reproduit le terme *ma parole*, v. 24, mais en présentant cette parole comme la voix personnelle de celui qui rappelle les pécheurs de la mort. L'expression *Fils de Dieu* fait comprendre la puissance de cette voix. — L'art. *οἱ*, devant *ἀκούσαντες* (*ceux qui l'auront entendue*), divise nettement les morts spirituels en deux classes : ceux qui entendent la voix sans l'entendre (comp. XII, 40), et ceux qui, en l'en-

tendant, *ont des oreilles pour l'entendre*, l'entendent intérieurement. Ces derniers seuls sont vivifiés par elle. C'est la fonction de *juger* qui reparaît sous cette forme.

Si l'on rapporte ce v. à la résurrection des morts dans le sens propre, on est obligé d'appliquer les mots : *et elle est déjà là*, aux quelques résurrections miraculeuses opérées par Jésus dans le cours de son ministère, et d'expliquer les mots *οἱ ἀκούσαντες* dans ce sens : *et après l'avoir entendue...* Mais Jésus n'eût pas eu le droit de présenter ces quelques résurrections comme le signal de l'inauguration de la résurrection universelle, et tous les efforts de Hengstenberg ne sont pas parvenus à justifier ce sens forcé de *οἱ ἀκούσαντες*. Olshausen suit ici un chemin à part. Selon lui, le v. 24 se rapporterait à la résurrection spirituelle, et le v. 25, à la première résurrection corporelle, celle des croyants, à la Parousie (1 Cor. XV, 23). Les v. 28 et 29, enfin, désigneraient la résurrection finale universelle. Comp. Luc XIV, 14 : « *à la résurrection des justes.* » Apoc. XX, 6 : « *Heureux et saint celui qui a part à la première résurrection.* » Lücke lui-même admet que Jésus fait allusion à cette notion de deux résurrections reçue dans la théologie juive, tout en la spiritualisant. Mais rien dans le texte n'autorise à voir ici l'indication d'une résurrection différente de celle du v. 24. Une distinction de cette importance devrait être plus nettement marquée. — Le v. suivant explique le secret de la puissance que déploiera la voix de Christ dans l'heure qui va sonner pour la terre.

V. 26. « *Car, comme¹ le Père a la vie en lui-même, ainsi il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui-même.* » — L'accent est sur les mots *ἐν ἑαυτῷ*, *en lui-même*, qui terminent uniformément les deux propositions. Le Fils n'a

¹ N D: *ως*, au lieu de *ωσπερ*.

pas seulement *part* à la vie, comme la créature. Il possède en lui une source de vie, comme le Père lui-même; voilà pourquoi sa voix peut donner ou rendre la vie (I, 3. 4). Mais cette divine prérogative, le Fils ne la possède que comme un don du Père. C'est ici le paradoxe le plus hardi qui soit sorti de la bouche de Jésus. Il est *donné* au Fils de vivre *par lui-même*! Nous ne pourrions entrevoir la solution de cette contradiction apparente, si nous ne trouvions résolue en nous-mêmes une contradiction analogue. Nous possédons, comme *donnée*, la faculté de nous déterminer *par nous-mêmes*, et cela de telle sorte que nous tirons à chaque instant de cette faculté des décisions morales qui nous appartiennent en propre et dont nous sommes sérieusement responsables. C'est en nous faisant don de ce privilège mystérieux de l'activité libre, que Dieu nous a mis au rang des êtres faits à son *image*. C'est en donnant au Fils la prérogative dont parle notre verset, qu'il a fait de lui son *égal*. La faculté divine de vivre par soi-même, caractère essentiel de l'*homoousie*¹ du Fils avec le Père, est pour lui ce que la liberté est pour l'homme. C'est par là également que la *subordination* du Fils au Père devient un acte de divin amour. Par le don de l'indépendance divine au Fils, le Père lui donne tout; par sa subordination parfaite et volontaire, le Fils rend tout au Père. Tout donner, tout rendre, n'est-ce pas l'amour? *Dieu est amour*. C'est ainsi que non seulement Dieu aime divinement, mais qu'il est aussi divinement aimé. — "Εδωκε, *a donné*, exprime nécessairement ici, quoi qu'en disent Meyer, Luthardt, etc., un don éternel qui appartient à l'essence du Fils (comp. les termes *au Fils*, *en lui-même*). Et comme la résurrection spirituelle de l'humanité est une

¹ L'égalité d'essence.

œuvre encore à venir, qui suppose la réintégration du Fils dans son état divin (XVII, 1. 2. 5), cette parole n'a son application complète à Jésus, comme fils de l'homme, qu'après son élévation à l'état divin, celui du Logos. Quant à l'état terrestre de Jésus, comp. la formule tout opposée VI, 57 : « Comme le Père m'a envoyé et que *je vis par le Père*, ainsi celui qui me mange, vivra par moi. »

Seconde phase : le jugement *universel* et la résurrection *corporelle* de l'humanité par le Fils, v. 27-29.

Jésus s'élève par degrés jusqu'au faite de ces *œuvres plus grandes*, annoncées v. 20 et suiv., qui des mains du Père passent de plus en plus complètement dans les siennes : v. 27, le jugement universel ; v. 28 et 29, la résurrection des corps.

V. 27. « *Et il lui a même¹ donné le pouvoir d'exercer le jugement, parce qu'il est fils de l'homme.* » — Jésus avait déjà dit au v. 22, d'une manière indéterminée, que tout jugement lui est remis. Ce mot *tout jugement* comprenait naturellement et le jugement actuel, moral, intérieur, et le jugement final, extérieur. C'est sous ce dernier aspect que cette idée est développée au v. 27, mais avec cette détermination nouvelle : que la fonction de juge lui est donnée en tant que *fils de l'homme*. Gess dit ici avec raison : « Le pouvoir de juger repose sur sa qualité de Fils de Dieu, mais non sans y ajouter aussi celle de fils de l'homme. » — Le *καί, même*, est certainement authentique ; il fait ressortir avec force le contraste entre la grandeur de la compétence et la nature vraiment humaine de celui à qui ce pouvoir est conféré : *même* le plus grand des actes, la tenue du jugement. La fonction de juge suppose en effet la parfaite sainteté, l'omniscience et toutes

¹ A B L Itplerique Syrcar Cop. Or. (2 fois) omettent *καί*.

les autres perfections divines qui contrastent avec l'état d'un membre de la race humaine. — Les derniers mots sont diversement interprétés. Ils signifieraient, d'après Lücke : Parce qu'il est le Messie et que juger est une fonction messianique. Mais il fallait dire dans ce cas : « *le Fils de l'homme.* » Sans l'article, l'expression υἱὸς τ. ἀνθρώ. signifie tout simplement : *un fils d'homme* (Meyer). Lange : Parce que, en tant que fils d'homme, il peut compatir à notre faiblesse. Mais il serait faux de refuser à Dieu le sentiment de la compassion; comp. en effet Ps. CIII, 13-14 : « Comme un père est ému de compassion..., ainsi l'Eternel est touché de compassion..., car *il sait bien de quoi nous sommes faits.* » Hébr. II, 18 ne peut point être cité comme parallèle, puisqu'il s'agit là d'intercession, non de jugement. De Wette : Parce que le Père, comme étant le Dieu caché, ne peut juger. M. Reuss, à peu près de même : « Dans le système, Dieu par lui-même ne se met pas en contact avec le monde qu'il doit juger; il se fait homme pour cela. » Ce motif s'appliquerait au Dieu de Philon, non à celui de Jésus-Christ et de saint Jean, qui est un Père qui *engendre* dans l'humanité des enfants à la vie (I, 13), qui *aime* le monde (III, 16), qui *témoigne* par des prodiges extérieurs en faveur du Fils, qui *attire* à lui les âmes, etc. Un tel Dieu pourrait aussi, s'il le voulait, juger le monde. D'ailleurs, comme l'observe Luthardt, l'opposé du Dieu caché ne serait pas le Fils *de l'homme*, mais le Dieu révélé, la Parole, le Fils *de Dieu*, ou le Fils, absolument parlant. Meyer : Parce que Jésus est, comme homme, l'exécuteur de toute l'œuvre du salut. Mais le salut n'est point le jugement. Il s'agit précisément d'expliquer pourquoi le Sauveur est en même temps le juge. Holtzmann : Parce qu'il peut faire éclater la révélation divine aux yeux des hommes dans une apparition hu-

maine. Mais Dieu peut manifester directement sa sainteté à la conscience humaine, comme le prouve la loi morale innée. La Peschito (Syr^{sch}), quelques Mjj (ΕΜΔ) et Chrysostome ont recours à un expédient désespéré; ils rattachent ces mots au v. suivant : « De ce qu'il soit fils de l'homme, ne vous en étonnez point. » — Mais la pensée de Jésus serait-elle donc si difficile à saisir? Le jugement de l'humanité doit être un hommage rendu à la sainteté de Dieu, un vrai acte d'adoration, un culte. Pour cela, il faut que cet acte parte du sein de l'humanité elle-même. La réparation doit être offerte par l'être qui a commis l'outrage. Le jugement est à cet égard exactement sur la même ligne que l'expiation, dont il est comme le complément. Le jugement est, pour toute la portion pécheresse de l'humanité, la réparation forcée due par celui qui n'a pas voulu s'approprier par la foi la libre réparation de l'expiation, avec ses conséquences sanctifiantes.

V. 28 et 29. « *Ne vous étonnez pas de cela : car l'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix et en sortiront, 29 ceux qui auront fait le bien, en résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal, en résurrection de jugement.* » — Il est impossible de ne pas rapporter ces deux v. à la résurrection des morts dans le sens propre. 1^o Il s'agit d'un événement purement futur; car Jésus retranche ici les mots : καὶ ὅν*ἐστίν, et l'heure est là, du v. 25. 2^o Jésus ne dit pas seulement : les morts; il emploie ici l'expression : ceux qui sont dans les tombeaux, qui ne peut être prise qu'au sens propre. 3^o Il ne dit pas seulement : ceux qui entendront, expression qui implique un triage, comme au v. 25; mais : Tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront, ce qui renferme la totalité des morts. 4^o Enfin il ne parle pas, comme précédemment, d'un résultat unique, la vie; mais il décrit les

deux issues opposées qui ne peuvent s'appliquer qu'à l'ensemble de l'humanité, d'un côté la vie, de l'autre le jugement ; ce qui force à prendre la résurrection du v. 28 dans le sens propre, et à rapporter le jugement du v. 29 au jugement dernier, au moins pour ceux qui sont condamnés. Jésus continue donc à s'élever *a minori ad majus*. Du suprême acte d'autorité (ἐξουσία), le jugement, il passe au suprême acte de puissance (δύναμις), la résurrection des corps ; et voici comment il raisonne : « Ne vous étonnez pas de ce que je m'attribue ce droit de juger, car voici le déploiement de puissance divine qu'il me sera même donné d'accomplir : la résurrection de l'humanité devenue la proie du sépulcre. » Lücke donne une tout autre tournure à la pensée de Jésus : « Vous cesserez de vous étonner de ce que le jugement me soit donné, quand vous vous rappellerez que, comme Fils de l'homme (c'est-à-dire : comme Messie), la résurrection m'appartient. » Jésus ferait appel à un article de la théologie juive d'après lequel le Messie aurait été envisagé comme celui qui devait ressusciter l'humanité. Mais il est encore douteux qu'au temps de Jésus l'œuvre de la résurrection fût attribuée au Messie. La théologie juive postérieure se montre très-partagée sur ce point. Les uns attribuent cet acte au Dieu tout-puissant, les autres au Messie (Eisenmenger, *Entd. Judenth.* Th. II, p. 897-899). Cet appel machinal à une doctrine juive est d'ailleurs peu conforme au caractère, toujours original, du témoignage de Jésus. Enfin le sens de Lücke suppose sa fausse interprétation du terme fils de l'homme, v. 27. — Il y a une grande force dans les mots : entendront sa voix. « Cette voix, qui retentit à vos oreilles en ce moment même, sera celle qui réveillera les morts du tombeau ; ne vous étonnez donc pas que je prétende posséder et l'autorité de juger et la puissance de ressusciter spiri-

tuellement. » — Ainsi la suprême commotion du monde physique sera due à la même volonté que celle qui aura renouvelé le monde moral, celle du Fils de l'homme. « *Puisque la mort est venue par homme*, dit saint Paul exactement dans le même sens, *la résurrection des morts vient aussi par homme* » (1 Cor. XV, 21). Sans doute, on pouvait dire à Jésus : Tout cela ne sont que des assertions de ta part. Mais il ne faut pas oublier que derrière ces affirmations il y avait un fait, ce : « *Lève-toi et marche*, » suivi d'effet, qui était à la fois le texte de tout ce discours et son inébranlable point d'appui. — Le v. 29 conclut tout ce développement, par l'idée du jugement final, annoncé déjà v. 27, et dont la résurrection des corps (v. 28) est la condition. Pour être jugés, il faut que les morts revivent dans la plénitude de leur conscience et de leur personnalité, ce qui suppose leur réintégration dans l'existence corporelle. — Ostervald traduit : « Ceux qui auront fait de bonnes, de mauvaises œuvres. » Dans le grec, il y a l'article, mot qui donne à ces deux termes un sens absolu : « *les bonnes, les mauvaises œuvres* (le bien et le mal). » La première de ces expressions renferme la sincérité qui conduit à la foi (III, 21), de là l'acte de la foi elle-même, quand l'heure de l'appel est venue, et enfin tous les fruits de sanctification qui résultent de la foi. La seconde, le mal, comprend la dépravation intérieure naturelle, qui éloigne de la foi (III, 19. 20); l'acte même de l'incrédulité, enfin toutes les conséquences immorales inévitables de ce fait. — Sur l'emploi de ποιῆν avec ἀγαθὰ et de πρᾶσσειν avec φαῦλα, voir à III, 20. — L'expression *résurrection de jugement* s'explique par le terme opposé : *résurrection de vie*. Les uns ressuscitent pour *vivre*, dans le plein sens du mot, les autres pour passer au crible du jugement. Ceux qui ont refusé de se soumettre au jugement intérieur

de l'Évangile devront voir leur état moral extérieurement constaté, et cela par leurs œuvres. Car « tout ce qui est caché doit venir à la lumière. » Les autres, qui vivent déjà par l'Esprit, et dont l'état moral a été intérieurement jugé et transformé par lui, arriveront, par la résurrection de leur corps, à la perfection de la vie. On voit combien il faut se garder de traduire *κρίσις*, avec Ostervald, Arnaud, etc., par *condamnation*.

M. Reuss, préoccupé du désir d'opposer l'eschatologie de Jean à celle du reste du N. T., prétend (II, p. 558) que la résurrection spirituelle est dans ce passage déclarée « plus grande et plus importante que la résurrection physique. » Car la première seule est placée au nombre des *œuvres plus grandes*, v. 28. Comme si le développement du contenu de cette expression : *des œuvres plus grandes*, ne continuait pas sans interruption jusqu'à ce point culminant de l'œuvre divine, v. 28 et 29 ! Il dit encore : « L'idée d'un jugement futur et universel est répudiée comme quelque chose de superflu » (p. 559). C'est ainsi qu'on se permet de fausser le sens des déclarations les plus expresses, quand elles ne cadrent pas avec le système préconçu ! — Scholten, sentant l'impuissance de l'exégèse pour arriver au but qu'il poursuit, a recours aux expédients critiques. Il rejette comme inauthentiques, sans la moindre raison externe, les v. 28 et 29 : « L'activité de Jésus ne s'étendant, d'après pseudo-Jean, qu'aux hommes *qui sont dans cette vie*..., les v. 28 et 29 doivent être interpolés. » Toujours la méthode du *sic volo, sic jubeo*... On refait l'évangile quand on ne le trouve pas tel qu'on le veut ! — Hilgenfeld (*Einl.*, p. 729) pense que notre passage exclut toute l'eschatologie judaïco-chrétienne, ainsi les idées d'un avènement extérieur de Jésus, d'une première résurrection, etc. Le règne de l'Esprit sur la terre

aboutirait immédiatement, d'après l'évangéliste, au dernier jour et à la résurrection universelle. Mais l'avènement glorieux est impliqué dans le v. 28, et tout le drame eschatologique que doit inaugurer la Parousie, est résumé v. 29, quant au *résultat final* qui seul importe ici (*ressusciter, juger*).

Le développement de l'idée du v. 17 : « Mon Père agit jusqu'à cette heure, et j'agis aussi, » a atteint son terme. Jésus revient au point de départ :

V. 30. « *Je ne puis rien faire de moi-même: selon que j'entends, je juge: et mon jugement est juste, parce que je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé*¹. » — On serait tenté de rattacher le v. 30 à ce qui précède immédiatement, par la pensée du jugement qui domine dans cette déclaration : « *Selon que j'entends, je juge.* » Mais déjà le temps présent : *je juge*, ne se rattacherait point directement à l'idée du jugement futur, v. 29; et la première proposition : *Je ne puis rien faire de moi-même*, imprime dès l'abord à la pensée de ce v. une portée beaucoup plus générale. Nous sommes évidemment ramenés à l'idée du v. 19 : l'infailibilité de l'œuvre du Fils garantie par sa dépendance complète de celle du Père. Ainsi ce passage remarquable aboutit à la même intuition qui l'a fait naître. Après s'être attribué les opérations les plus prodigieuses, il semble que Jésus éprouve le besoin de se replonger vis-à-vis du Père dans une sorte de néant. Lui qui accomplit successivement les œuvres les plus grandes, il est impuissant à accomplir par lui-même l'acte le plus modeste. — Ἐγώ, *moi* : par ce mot il applique positivement à cette personnalité visible et

¹ Le T. R. lit παρὸς à la fin du v., avec E G H M S U V Mnn. Italiq; ce mot est retranché par N A B D K L Δ A 42 Mnn. Itpleric Vg. Syr. Cop. Or. (3 fois).

déterminée qu'ils ont devant eux les choses inouïes qu'il vient d'affirmer, en les attribuant à celui qu'il a appelé Fils de l'homme et Fils de Dieu (v. 25. 27). — L'impuissance dont parle Jésus est de nature morale, comme au v. 19. Là, pour peindre sa dépendance, Jésus s'était servi d'images tirées du sens de la vue : le Père montre, le Fils contemple. Ici, il emprunte ses images au sens de l'ouïe : chaque jugement qu'il porte, il ne le porte qu'après que le Père l'a en quelque sorte fait retentir à son oreille. Ces sentences sont les actes d'absolution ou de condamnation qu'il accomplit, en disant à l'un : « *Tes péchés te sont pardonnés,* » à l'autre : « *Tes œuvres sont mauvaises.* » — Jésus présente la docilité parfaite avec laquelle il les recueille de la bouche du Père, comme la garantie de leur infailibilité. C'est en ne voulant rien savoir par lui-même, en écoutant toujours avant de parler, et en ne prononçant que ce que Dieu lui enseigne à chaque fois, qu'il parvient à ce résultat : « *Et mon jugement est juste.* » — Mais, pour écouter ainsi, il faut n'avoir aucune volonté propre (ἑαυτοῦ, *car*). Sans doute Jésus a, lui aussi, une volonté naturelle, distincte de celle de Dieu ; sa prière à Gethsémané le prouve bien : « *Que ta volonté se fasse, et non la mienne.* » Dans ce sens, les monothélètes méritaient certainement d'être condamnés ; car, en niant en Jésus une volonté naturelle, ils supprimaient en lui la nature humaine elle-même. Mais, dans un être complètement consacré à Dieu, comme Jésus, cette volonté de nature (*ma* volonté) n'est là que pour être incessamment immolée à celle du Père : « *Je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé.* » Moralement parlant, il n'y a donc réellement en Jésus qu'une seule volonté ; l'autre est une possibilité continuellement et librement supprimée. C'est sur cette soumission incessante que repose la sainteté absolue de sa.

vie, et de celle-ci que dépend l'infailibilité de son savoir et de sa parole. Il le déclare ici lui-même.

Avant de quitter cette première partie du discours de Jésus, jetons un regard en arrière. Aucun passage, peut-être, ne nous offre, comme celui-ci, le moyen de pénétrer dans le laboratoire intime de la conscience de Christ et d'étudier le mode d'engendrement de sa pensée. Le miracle qu'il a accompli et les reproches dont il est l'objet font appel à sa réflexion. Il se recueille; et la relation de son travail avec celui de son Père se présente à l'instant à sa conscience dans son insondable profondeur, de telle sorte que la thèse simple, sommaire, semblable à un oracle, par laquelle il la formule dès le premier mot, contient virtuellement tous les développements subséquents : c'est le v. 17. Après cela, il puise dans ce trésor. Dans un premier cycle (v. 19 et 20), il reste encore dans les plus hautes généralités de cette relation paternelle et filiale. Dans le cycle suivant (v. 21-29), se précisent d'abord les œuvres qui résultent de cette relation : *vivifier, juger* (v. 21-23); après cela ces deux notions qui avaient été présentées dans l'acception la plus indéterminée, de manière à réunir encore le sens figuré et le sens littéral, arrivent à leur application concrète dans le domaine *moral* (v. 24-26), et dans celui des réalités *externes* (v. 27-29). Mais le trait le plus caractéristique de cet incomparable passage, c'est qu'il est parfaitement exempt de ce qu'on a trouvé bon d'appeler la *métaphysique religieuse* de Jean. Ce qu'on sent réellement palpiter dans la parole de Jésus, du premier au dernier mot, c'est l'abnégation filiale. Son cœur de Fils s'y révèle comme nulle part ailleurs. Pour supposer que de telles paroles aient pu être fabriquées à froid par un penseur chrétien, il faut n'avoir pas entrevu la superficie des profondeurs de vie religieuse et morale qui s'y découvrent.

2. Le témoignage du Père, appui de celui que se rend le Fils : v. 31-40.

Jésus venait de s'attribuer des œuvres étonnantes. De telles déclarations pouvaient provoquer une objection chez ses auditeurs : « Tout ce que tu affirmes de toi-même n'a d'autre garant que ta parole. » Jésus reconnaît que son témoignage a besoin d'une sanction divine (v. 31-35). Il la présente à ses adversaires dans un triple témoignage du Père : 1^o ses miracles (v. 36) ; 2^o la déclaration orale et personnelle du Père (v. 37) ; 3^o les Ecritures (v. 38-40).

V. 31 et 32. « *Si c'est moi qui me rends témoignage à moi-même, mon témoignage n'est pas vrai. 32 Il y en a un autre qui rend témoignage de moi : et je sais¹ que le témoignage qu'il me rend, est vrai.* » — La parole du v. 31 peut être la réponse à une objection réellement faite, qui a été omise dans cette narration sommaire. Le : *ne vous étonnez pas de cela*, v. 28, faisait déjà très-probablement allusion à une interrogation semblable à celles qui abondent dans les récits beaucoup plus circonstanciés des chapitres suivants. — La contradiction apparente du v. 31 avec VIII, 14 : « *Si même je me rends témoignage à moi-même, mon témoignage est vrai,* » pourrait se résoudre en expliquant ἐγώ dans le sens de « moi seul. » Cette ellipse se déduit en effet naturellement du v. 32 : « *Il y en a un autre.* » Mais, même dans ce sens, il faut reconnaître que Jésus consent à s'appliquer ici la règle de droit générale tirée de la condition de l'homme pécheur, et qui dit que nul ne peut rendre témoignage dans sa propre cause. VIII, 14, au contraire, il se relève à toute sa hauteur réelle et revendique nettement l'autorité exceptionnelle que lui confère sa sainteté unique.

¹ N D Italiq Syrcar lisent οἶδατε (*vous savez*), au lieu de οἶδα.

Il est bien évident, par ce qui suit, que cet *autre* dont Jésus allègue le témoignage v. 32, est Dieu, et non pas Jean-Baptiste, comme le croit encore de Wette. Les v. 33-35 sont précisément destinés à écarter l'application de cette parole au précurseur. — Dans la seconde proposition du v. 32, ce mot : *Je sais*, signifie : Je porte en moi-même la conscience intime du fait dont mon Père rend extérieurement témoignage, ma relation filiale avec lui. Et par conséquent je pourrais en témoigner d'une manière parfaitement véridique. La leçon : *vous savez*, admise par Tischendorf (8^e éd.), gâte ce sens qui répond au contexte, et n'est pas suffisamment appuyée par la liaison de ce v. avec le suivant. — M. Rilliet traduit l'expression *περὶ ἐμοῦ, περὶ ἐμωυτοῦ*, trois fois répétée dans ces versets, par *en ma faveur, pour moi*. Mais, dans ce sens, il faudrait *ὑπέρ*. Le sens est tout simplement : *à mon sujet*. — Avant de dire quel est cet *autre* dont le témoignage sert d'appui au sien, Jésus éloigne la supposition assez naturelle que c'est du précurseur qu'il veut parler :

V. 33-35. « *Vous avez envoyé vers Jean, et il a rendu témoignage à la vérité. 34 Mais moi, ce n'est pas d'un homme que j'emprunte le témoignage; et ce que je vous en dis ici, c'est afin que vous soyez sauvés. 35 Il était le flambeau qui se consume et luit; et vous vous êtes empressés de vous réjouir un moment à sa lumière.* » — Le témoignage de Jean-Baptiste avait fait assez de bruit pour que Jésus pût pressentir qu'au moment où il disait : « J'ai un autre témoin, » chacun penserait au précurseur. Jésus repousse cette supposition, mais tout en faisant remarquer qu'au point de vue de ses auditeurs le témoignage de Jean doit certainement être envisagé comme valable : car n'étaient-ce pas eux qui l'avaient provoqué (allusion à la députation I, 19 et suiv.)? — Le parf. *μεμαρτύρηκε* indique

que le témoignage conserve sa valeur malgré la disparition du témoin (v. 35 : il *était*, etc.).

La première proposition du v. 34 est difficile à comprendre. Jésus envisage-t-il donc le témoignage de Jean-Baptiste comme purement humain? Quelques interprètes éludent la difficulté en traduisant οὐ λαμβάνω : « Je ne *recherche* pas » (de Wette); je n'ambitionne pas. C'est fausser le sens de cette expression. Tout s'explique, si l'on tient compte de l'article devant le mot *témoignage* : « le témoignage, » c'est-à-dire le seul réel, infaillible, irrécusable, le seul que je veuille invoquer à l'appui du mien, « que j'accepte comme preuve » (Meyer). Le témoignage de Jean devait diriger les regards vers la lumière; mais, une fois que la lumière avait paru, il faisait place au témoignage direct de Dieu. Si donc Jésus rappelle, encore maintenant, ce témoignage, c'est que ses auditeurs ont montré qu'ils n'avaient pas le sens assez délicat pour saisir le témoignage divin inhérent à son apparition elle-même; et c'est le souci qu'il a de leur salut qui le pousse à parler ainsi; il condescend en cela à leur faiblesse. — Remarquez l'opposition de ὑμεῖς, *vous*, et de ἐγώ, *moi*. — ἵνα σωθῆτε : « Afin que vous en profitiez à salut. »

Le v. 35 exprime précisément le caractère transitoire de l'apparition de Jean-Baptiste. Jean n'était pas un soleil permanent; c'était le flambeau, qui ne brille qu'à la condition de se consumer. On a expliqué de plusieurs manières assez étranges l'art. *le* devant le mot *flambeau*. Meyer : « le flambeau *par excellence*. » Bengel voit ici une allusion à Sirach XLVIII, 1 : « la parole (d'Elie) brillait comme un flambeau. » Luthardt croit que Jean est comparé au porte-flambeau connu qui précédait ordinairement l'époux dans les fêtes de noces. Tout cela est forcé. L'article fait simplement de l'image une définition; « c'était *la* chandelle qui

éclaire. » Il n'y en avait jamais qu'une dans la maison. Les deux épithètes *qui se consume* et *qui luit* expriment une seule et même idée : celle de l'éclat éphémère d'un flambeau qui se consume en éclairant. L'imparf. *était* prouve que ce flambeau est maintenant éteint. C'est une allusion soit à l'emprisonnement, soit à la mort récente de Jean-Baptiste. — Dans la seconde partie du v. : *Vous avez voulu...*, la même image continue. Jésus compare les Juifs à des enfants qui, au lieu de tirer parti des précieux instants pendant lesquels brille le flambeau, pour accomplir un travail indispensable, ne font que danser et folâtrer à sa clarté jusqu'au moment où il s'éteint. Il est impossible de mieux caractériser la vaine et puérile satisfaction que l'orgueil national avait trouvée un instant dans l'apparition de cet homme extraordinaire et l'absence des fruits sérieux de repentance et de foi qu'elle était destinée à produire : « Au lieu de vous laisser conduire à la foi par Jean, vous avez fait de lui un objet de curiosité. » — Ἡθελήσατε : *vous vous êtes complus à...* Il n'y a eu là pour vous qu'un jeu. Comp. le discours Luc VII, 24 et suiv. qui commence par cette question trois fois répétée : « Qu'êtes-vous *allés voir* au désert ? » — comme s'il ne se fût agi que d'un spectacle divertissant — et qui se termine par la comparaison du peuple avec une troupe d'enfants, jouant dans la place publique.

V. 36. « *Mais moi, j'ai le¹ témoignage qui est plus grand² que [celui de] Jean ; car les œuvres que le Père m'a donné³ d'accomplir, ces œuvres mêmes que j'opère⁴ témoignent de moi que c'est le Père qui m'a envoyé. » —*

¹ N omet την devant μαρτυρίαν.

² A B E G M A lisent μείζον (faute évidente).

³ N B L Γ lisent δεδωκεν.

⁴ N A B D L quelques Mnn. retranchent εγω devant ποιω.

Cette parole, après la parenthèse relative à Jean qui n'était qu'un argument *ad hominem*, renoue avec le v. 32 et développe la pensée exprimée dans ce v. — Ἐγώ, *moi*, en opposition aux auditeurs de Jésus qui ne connaissent d'autre témoignage que le témoignage humain, celui de Jean. — L'art. *le* s'explique comme au v. 34 : *le* témoignage *absolu*, qui est aussi le seul que l'on puisse appeler plus grand que celui de Jean. — On explique ordinairement le gén. τοῦ ἰωάννου, *de Jean*, par la forme de la comparaison abrégée : « plus grand que *celui de Jean*. » Peut-être vaut-il mieux prendre ce gén. comme le gén. de comparaison : « plus grand *que Jean* ; » c'est-à-dire que Jean témoignant en ma faveur. Jean est identifié avec son témoignage. — Jésus fait ici allusion à la guérison de l'impotent et à toutes les œuvres semblables qu'il avait déjà accomplies. Il est bien évident, en effet, quoi qu'en dise Meyer, que ses *œuvres* sont ici spécialement ses miracles, quoi qu'il soit sans doute permis d'embrasser dans cette expression toutes les œuvres spirituelles décrites plus haut. Meyer concède cette explication pour les passages VII, 3. 21 et ailleurs ; le contexte l'exige ici aussi bien que là. Les miracles sont désignés, d'un côté, comme dons du Père à Jésus, de l'autre, comme œuvres de Jésus lui-même. Et c'est en effet à ce double titre qu'ils sont un témoignage de Dieu. Si le Fils les faisait par sa force propre, ils ne seraient point une déclaration de Dieu ; et si Dieu les faisait directement, sans passer par l'organe du Fils, celui-ci n'en pourrait point tirer une légitimation personnelle. — La leçon ἔδωκε doit certainement être préférée à la variante alex. δέδωκε. L'aor. est exigé par la relation avec le ἕν τε λειώσω et par le sens. — L'objet de *a donné* est : *les œuvres* ; Dieu lui donne ses miracles. Cet objet est développé par la proposition suivante : *afin que je les accomplisse*.

Car ces miracles ne lui sont pas donnés sous forme d'œuvres faites, mais d'œuvres à *faire*. C'est ce que relève fortement la reprise du sujet dans les mots : *ces œuvres mêmes que j'opère*. De la relation entre ces deux caractères des miracles, comme *don*s de Dieu et *œuvres* de Jésus, résulte en effet la valeur du témoignage. On voit donc combien le mot ἐγώ, *moi*, retranché par les alex., convient bien au sens de la phrase. Mais ce témoignage même est encore indirect, comparé à un autre, tout à fait personnel :

V. 37. « Et le Père qui m'a envoyé lui-même¹ a aussi rendu témoignage de moi... Vous n'avez jamais ni entendu sa voix, ni vu sa figure. » — Il est clair, quoi qu'en disent Olshausen, Baur et d'autres, que Jésus parle ici d'un *nouveau* témoignage du Père : autrement, pourquoi substituerait-il au prés. *témoigne*, v. 36, qui s'applique aux miracles actuels de Jésus, le parf. *a témoigné*, qui indique un témoignage consommé ? C'est ce qui ressort aussi du pron. αὐτός, *lui-même*, qui accentue fortement le caractère personnel de ce nouveau témoignage. Dieu ne parle pas seulement par les miracles, mais il a parlé *lui-même*. La leçon αὐτός est donc préférable au ἐκεῖνος des alex. qui signifierait : « *lui*, et pas un autre. » — Quel est ce témoignage personnel ? De Wette entend par là cette voix intérieure par laquelle Dieu témoigne dans le cœur de l'homme en faveur de l'Évangile, *l'attrait du Père* au Fils. Mais il est impossible d'expliquer à ce point de vue le parf. *a témoigné*, ainsi que les expressions suivantes, *sa voix*; *sa figure*, qui indiquent une manifestation personnelle. Calvin, Lücke, Tholuck, Meyer, Luthardt, pensent que, dès ce v. jusqu'au v. 39, il s'agit du témoignage de Dieu *dans*

¹ N B L am. lisent ἐκεῖνος, au lieu de αὐτός ; D : ἐκεῖνος αὐτός.

l'Ancien Testament par le moyen des prophéties et des types. Mais cette explication peut-elle bien rendre compte de l'expression *voir la figure*? Tholuck comprend la fin du v. comme une concession : « Vous n'avez sans doute ni entendu... ni vu..., car cela est impossible; et ce n'est pas là non plus ce dont je veux parler... Mais vous auriez dû au moins entendre le témoignage que Dieu m'a rendu dans les Ecritures » (v. 38). Mais les premiers mots du v. 38 n'indiquent pas une opposition. L'expression : *et vous n'avez pas*, v. 38, continue simplement le mouvement de la proposition précédente. Meyer trouve un reproche dans ces mots : *Vous n'avez pas entendu sa voix, ni vu sa face*, et applique ces images à l'absence de sens religieux, qui a empêché les Juifs de percevoir la révélation que Dieu avait donnée lui-même dans l'A. T. Cette explication peut-elle rendre compte des expressions *entendre la voix, voir la figure de Dieu*? Cette formule désigne une connaissance immédiate, personnelle. Jésus l'emploie VI, 46, pour caractériser la connaissance qu'il a lui-même de Dieu, en opposition à toute connaissance purement humaine : « *Non que quelqu'un ait vu le Père, si ce n'est celui qui est du Père : celui-là a vu le Père.* » Cette parole doit servir de norme pour l'explication de la nôtre. Celle-ci renfermera donc, non un reproche à l'adresse de l'insensibilité religieuse des Juifs, mais une déclaration de l'impuissance naturelle de l'homme à s'élever à la connaissance immédiate et personnelle de Dieu (comp. I, 18). Il ne reste, par conséquent, qu'une seule explication des mots : *a témoigné*, celle de Chrysostome, Bengel, Lampe, qui pensent que Jésus fait allusion à l'apparition et à la voix de Dieu à son baptême. Celui-là même qui l'a envoyé (ὁ πέμψας με), est apparu et a rendu ce témoignage : « *C'est ici mon Fils.* » Voilà le témoignage personnel, im-

médiat, que fait attendre le *αὐτός*, *lui-même*, et qui peut être réellement distingué de celui que Dieu rend journellement par les œuvres de Jésus. Par ce témoignage désormais inséparable de lui, Jésus est dans la position d'un homme en faveur de qui Dieu a témoigné lui-même (c'est ce qu'exprime littéralement le parfait *μεμαρτύρηκε*). La vraie relation des v. 36-38 est donc celle-ci : En passant du témoignage des *œuvres*, v. 36, au témoignage *personnel* de Dieu, v. 37, Jésus se représente les deux formes sous lesquelles ce dernier peut avoir lieu : ou bien une apparition directe, ou bien sa parole dans l'Ancien Testament. Le premier de ces moyens leur est refusé par la nature des choses. Le second est rendu inutile par leur propre faute. Donc le témoignage n'existe pas pour eux. On comprend bien, à ce point de vue, pourquoi au v. 37 Jésus emploie le terme *φωνή*, la *voix* personnelle, tandis qu'au v. 38 il se sert du mot *λόγος*, *parole*, le terme usité pour désigner la *révélation* divine. La liaison directe du v. 37 au v. 38 par *καί*, *et*, à ce point de vue ne présente plus de difficulté :

V. 38-40. « *Et sa parole, vous ne l'avez pas demeurant en vous, puisque vous ne croyez point à celui qu'il a envoyé.* 39 *Vous sondez les Ecritures, parce que vous croyez avoir en elles la vie éternelle; et ce sont elles qui rendent témoignage de moi.* 40 *Et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie.* » — Et quant à l'autre forme possible de révélation personnelle, la parole de Dieu, ils l'ont bien entre les mains ; mais sa lumière ne brille pas au dedans d'eux. La preuve que Jésus donne de ce fait intime, leur incrédulité envers l'envoyé divin, n'est pas un *argument* ; car la divinité de sa mission était précisément le point en question. C'est un *jugement* que prononce Jésus et qui a son point d'appui, comme tout le discours, dans le miracle

accompli. Ce *puisque* sera justifié par v. 39-40 et 46-47, où Jésus montrera dans leur opposition à l'esprit des Ecritures la vraie cause de leur incrédulité.

Le v. 39 est une concession : « Sans doute, vous étudiez avec soin les Ecritures; vous en épluchez même la lettre, comme si la vie éternelle devait sortir de ce genre d'étude. » La relation entre les deux v. prouve évidemment que, par la parole de Dieu, au v. 38, Jésus entendait déjà les Ecritures. Un grand nombre d'interprètes et de traducteurs (Chrysostome, Augustin, Luther, Calvin, Ostervald, Stier, Hoffmann, Luthardt) font de ἐρευνᾶτε un impératif : *sondez*. Cette parole serait ainsi une exhortation à l'étude approfondie des Ecritures. Mais, dans ce cas, Jésus ne devrait pas dire : parce que vous *croyez* avoir en elles, mais parce que vous *avez* en elles, ou du moins : parce que vous croyez *vous-mêmes* avoir en elles. Et, au lieu de continuer ensuite *en* disant : *Et* (pourtant) ce sont elles, il devrait dire, pour motiver l'exhortation : *Car* ce sont elles. — Le verbe ἐρευνᾶν est très-propre à caractériser l'étude rabbinique des Ecritures, la dissection de la lettre.

La copule *et* du v. 40 fait ressortir, comme si souvent chez Jean, l'absurdité qu'il y a à faire marcher de pair des choses inconciliables par nature. Ils étudient les Ecritures qui témoignent de Christ, *et* ils ne viennent pas à Christ; ils cherchent la vie, *et* ils repoussent celui qui l'apporte! — Ἐξεῖναι : *elles* (avec accent); *elles justement* (Meyer). Les mots : *vous ne voulez pas*, signalent le côté volontaire de l'incrédulité, l'antipathie morale qui en est la cause réelle. On retrouve dans ce passage l'accent douloureux de cette parole des synoptiques : « Jérusalem, Jérusalem, combien de fois j'ai voulu... Mais vous n'avez pas voulu! » — C'est ainsi, observe Gess, que Jésus rétrograde, dans ce discours, de ses œuvres actuelles à son

baptême, base de son activité publique, et de celui-ci à la parole de l'A. T. qui a préparé sa venue. C'est la marche inverse de celle du développement de sa propre conscience.

On voit par ce passage comment Jésus s'était contemplé lui-même dans le miroir de l'Ancien Testament. Il y avait tellement reconnu sa propre figure, qu'il lui paraissait impossible d'avoir étudié sincèrement ce livre et de ne pas *venir à lui* immédiatement.

3. La vraie cause de l'incrédulité juive : v. 41-47.

La fin du discours n'est que le développement de ces derniers mots du v. 40 : « *Vous ne voulez pas.* » Jésus sonde la nature intime de ce mauvais vouloir et en découvre le principe réel : ils recherchent la gloire humaine au lieu d'aspirer à celle qui vient de Dieu. C'est ce jugement de Jésus que reproduira l'évangéliste, en se l'appropriant, dans le passage XII, 42. 43.

V. 41-44. « *Je ne tire pas ma gloire des hommes. 42 Mais je vous connais, et je sais que vous n'avez point¹ en vous-mêmes l'amour de Dieu. 43 Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne me recevez pas : si un autre vient en² son propre nom, celui-là, vous le recevrez. 44 Comment pouvez-vous croire, vous qui cherchez la gloire que vous tirez les uns des autres, tandis que vous êtes indifférents³ à la gloire qui vient de Dieu⁴ seul ?* » — D'un côté, un Messie qui n'a nul souci de la bonne opinion des hommes et des hommages de la multitude ; de l'autre, des hommes pour qui le souverain bien se trouve dans la considération

¹ N lit deux fois οὐκ ἐχετε, après οὐ et θεου (faute du copiste).

² N omet εν.

³ N 40 Mnn. Italiq lisent ζητουντες, au lieu ζητατε.

⁴ B a b omettent θεου.

publique, dans une réputation intacte d'orthodoxie, dans un haut renom d'érudition scripturaire et de fidélité aux observances légales (comp. la description des pharisiens Matth. VI, 1-18; XXIII, 1-12). Comment des tendances aussi opposées ne rendraient-elles pas la foi en un tel Messie impossible chez ces derniers? — Ὁ ἄριστος (parfait) : « Je vous ai étudiés, et je vous connais. Je sais ce que recouvrent ces beaux dehors. » L'amour de Dieu désigne ici l'aspiration qui se porte vers Dieu et qui peut se trouver déjà chez le Juif sincère et même chez le païen. Rom. II, 7 : « Ceux qui cherchent l'honneur, la gloire et l'immortalité. » (Comp. v. 44.) C'est cette divine aspiration qui est le principe de la foi, comme son absence est celui de l'incrédulité. Jésus précise ici la pensée exprimée d'une manière indéterminée III, 19-21.

Le v. 43 annonce le résultat inévitable de ce contraste entre la tendance de Jésus et la leur. Non seulement ils rejeteront le Messie dont toute l'apparition porte le sceau de la dépendance divine, mais ils seront facilement séduits par tout faux Messie qui, tirant son œuvre de sa propre sagesse et de sa propre force, glorifiera en sa personne le peuple juif tout entier, et peut-être l'humanité elle-même : tout glorieux de ce monde sera le bienvenu pour ces amateurs de la gloire humaine. Le ἐλθῆν, vient, dans son rapport à ἐλθῆναι, ne peut désigner qu'une apparition pseudo-messianique. D'après les synoptiques aussi Jésus attendait des pseudo-Christes, Matth. XXIV, 5. 24 et parall. L'histoire parle de soixante-quatre faux Messies, qui sont tous parvenus à se former un parti dans le peuple juif sur cette voie-là. Voir Schudt, *Jüdische Merkwürdigkeiten* (cité par Meyer).

Cette tendance dépravée anéantit chez eux jusqu'à la faculté de croire : v. 44. — Ὑμεῖς, vous, de tels hommes.

— Dans les derniers mots, l'adj. *μόνος*, *seul*, peut être rapporté à l'idée de *θεός* : Dieu qui est *le seul Dieu*. Jésus caractériserait, dans ce cas, la recherche de la gloire humaine comme une idolâtrie morale et mettrait en quelque sorte ses auditeurs au rang des païens. C'est recherché. Dans ce contexte, le mot *seul* n'oppose-t-il pas plutôt Dieu à l'autre source de gloire à laquelle vont puiser les Juifs, aux hommes ? Ainsi : *de Dieu seul*. Comp., quant à la conception morale qui est à la base de tout ce passage, *Introd.* I, p. 224 et suiv. — Aussi nécessairement le courant de la gloriole pharisaïque les entraîne loin de la foi, aussi infailliblement la vraie fidélité intérieure à l'esprit qui pénètre les livres de Moïse, les y eût conduits :

V. 45-47. « Ne croyez pas que ce soit moi qui vous accuserai devant le Père ; votre accusateur est déjà là¹, Moïse, en qui vous mettez votre espérance. 46 Car si vous croyiez à Moïse, vous croiriez en moi ; car il a écrit² de moi. 47 Mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croirez-vous³ à mes paroles ? » — Après leur avoir dévoilé la cause morale de leur incrédulité, Jésus montre à ses auditeurs le danger auquel elle les expose, celui d'être condamnés au nom de cette loi même sur l'observation de laquelle ils fondent leurs espérances de salut. Ce n'est pas au nom du vrai Messie méconnu en sa personne, c'est au nom de Moïse lui-même foulé aux pieds, qu'ils seront condamnés. Jésus les poursuit ici sur leur propre terrain. Sa parole prend une forme dramatique et saisissante. Il fait lever devant eux cette grande figure de l'ancien libérateur, à laquelle s'attache (εἰς αὐν) leur espérance, et transforme ce

¹ B ajoute *προς τον πατερα*.

² N : *γεγραφεν* au lieu d'*εγραψεν*.

³ Au lieu de *πιστευετε*, B V Italiq Syreac lisent *πιστευετε* et D G S Δ quelques Mnn. *πιστευσητε*.

prétendu avocat en accusateur. Les mots : *que c'est moi qui vous accuserai*, font supposer que, déjà alors, on imputait à Jésus un sentiment d'inimitié contre son peuple. C'étaient ses discours sévères qui donnaient lieu à cette accusation. — Ἦστιν est très-solennel : « *Il est là, celui qui...* » — Les mots : *en qui vous espérez*, font allusion au zèle pour la loi qu'avaient manifesté en ce jour même les adversaires de Jésus, et qui était leur titre pour espérer la gloire messianique. « Il se trouvera que ce Moïse dont vous me reprochez de transgresser la loi, témoignera pour moi, tandis qu'il s'élèvera contre vous, ses fanatiques défenseurs. » Quel renversement de toutes leurs notions ! — Meyer prétend que le terme *accuser* ne peut se rapporter ici au *jugement dernier*, puisqu'alors Jésus sera juge, non accusateur. Mais Jésus dit précisément qu'il n'accusera pas, toutefois sans s'expliquer encore sur la personnalité du juge, ce qui eût été hors de propos.

Les deux versets 46 et 47 prouvent la thèse du v. 45 en montrant, le premier, le lien entre la foi en Moïse et la foi en Christ, le second, le lien entre l'incrédulité à l'égard de l'un et de l'autre. En d'autres termes : Tout vrai Juif deviendra naturellement un chrétien ; tout mauvais Juif rejettera instinctivement l'Évangile. Ces deux propositions sont fondées sur ce fait que les deux alliances sont le développement d'un même principe et ont la même substance morale. Or, quand on a accepté ou repoussé un principe à sa première apparition, à plus forte raison l'acceptera-t-on ou le rejettera-t-on dans sa manifestation complète. C'est exactement la thèse que développe saint Paul Rom. II. Il y a même une grande analogie entre les expressions de l'apôtre et celles de Jésus ; v. 29 : « *Le vrai Juif ne tire pas sa louange des hommes, mais il la tire de Dieu* » (comp. Jean V, 41-44) ; v. 23 : « *Tu te glorifies dans la loi* »

(comp. Jean V, 45). — Les mots : *a écrit de moi*, font allusion au Protévangile, aux promesses patriarcales, aux types, tels que celui du serpent d'airain, aux cérémonies lévitiqnes qui étaient *l'ombre des choses à venir* (Col. II, 17), plus spécialement à la promesse Deut. XVIII, 18 : « *Je leur susciterai un prophète tel que toi*, » promesse dont l'accomplissement, tout en renfermant l'envoi de tous les prophètes qui ont suivi Moïse, se consomme en Jésus-Christ. Mais surtout il faut penser ici au but et à l'esprit des institutions théocratiques, qui toutes tendaient à éveiller le sentiment du péché et la soif de la justice. Donner accès à cet esprit, c'eût été ouvrir d'avance son cœur au grand vivificateur (comp. Gess).

Dans le v. 47, l'antithèse essentielle n'est pas celle des substantifs, *écrits* et *paroles*, mais celle des pronoms, *ses* et *mes*. La première n'est qu'accidentelle, provenant de ce que Jésus parlait, tandis qu'on lisait Moïse. Ce reproche de ne pas croire à Moïse, adressé à des gens que met en fureur la violation prétendue d'un des commandements mosaïques, rappelle cette autre parole, si douloureuse et si amère, de Jésus (Matth. XXIII, 29-32) : « *Vous bâtissez les tombeaux des prophètes, et vous témoignez ainsi que vous êtes les fils de ceux qui les ont tués.* » Le rejet d'un principe sacré s'abrite parfois sous les apparences du respect le plus minutieux et du zèle le plus ardent pour ce principe même. De cette coïncidence résultent, dans l'histoire religieuse de l'humanité, ces situations tragiques, entre lesquelles la catastrophe d'Israël ici prédite occupe certainement le premier rang.

Quant à la réalité historique de ce discours, voici quels nous paraissent être les résultats de l'exégèse :

1^o La *pensée fondamentale* s'adapte parfaitement à la *situation donnée*. Accusé d'avoir fait une œuvre anti-sabbatique et

même de s'attribuer l'égalité avec Dieu, Jésus se justifie de la manière à la fois la plus élevée et la plus humble, en attestant, sur le témoignage de sa conscience, la dépendance absolue où il est de son Père, et en montrant dans cette parfaite dépendance la cause de la position suprême qu'il occupe.

2^o Les *trois parties* principales du discours *s'enchainent* naturellement l'une à l'autre et se groupent sans peine autour de l'idée-mère que nous venons de signaler : 1. Jésus affirme sa dépendance entière du Père. 2. Il prouve ce fait intime, impossible à contrôler, par un triple témoignage du Père : les miracles, dont un échantillon est en ce moment même sous leurs yeux, sa voix au baptême et les Ecritures. 3. Il termine en leur montrant dans leur antipathie secrète pour la tendance morale de son œuvre, la raison qui les empêche de se fier à ces témoignages, et en les menaçant d'être condamnés au nom de ce Moïse même qu'ils l'accusent de mépriser.

La prétendue métaphysique que l'on reproche aux discours de Jean s'évanouit ainsi aux yeux d'une exégèse scrupuleuse. Il ne reste plus à sa place que l'expression simple de la conscience filiale de Jésus. Celle-ci se déploie dans des intuitions d'une grandeur imposante et d'une élévation sublime (v. 21-29) et dans le tableau d'une relation avec Dieu qui porte le caractère d'une pureté unique (v. 19 et 20). Ce qui rend ce trait plus inimitable, c'est la simplicité naïve et presque enfantine des images employées pour décrire cette communion du Fils avec le Père. Une telle relation doit avoir été *vécue* pour avoir pu être exprimée, et cela d'autant plus que son contenu est complètement opposé au courant anti-subordination qui a emporté l'Eglise tôt après les temps apostoliques.

Strauss a reconnu, jusqu'à un certain point, ces résultats de l'exégèse. « Il ne se trouve, dit-il, dans la teneur du reste du discours rien qui fasse difficulté, rien que Jésus n'eût pu dire lui-même, puisque l'évangéliste rapporte dans le meilleur enchaînement des choses... que, d'après les synoptiques aussi, Jésus s'est attribuées ¹. » Les objections de Strauss portent uni-

¹ *Vie de Jésus*, t. I, 2^e partie, p. 675, trad. de Littré. — L'expression « dans le reste du discours » n'est point destinée à limiter ce jugement favorable porté sur l'ensemble du discours; elle s'applique à une objection que Strauss venait lui-même d'écarter.

quement sur les analogies de style entre ce discours, celui de Jean-Baptiste (ch. III) et certains passages de la première épître de saint Jean. Strauss conclut en disant : « Si donc la forme de ce discours doit être attribuée à l'évangéliste, il se pourrait que le fond appartint à Jésus. » Et nous, nous croyons pouvoir conclure en disant : Si la demi-intelligence du discours a arraché cet aveu à un tel critique, une intelligence plus complète donne le droit de dire : Jésus a réellement parlé de la sorte. Le thème principal porte le caractère de l'à-propos le plus parfait. Les idées secondaires se subordonnent logiquement à ce thème. Pas un détail ne contraste avec l'ensemble ; l'application enfin est solennelle et saisissante, comme elle devait l'être dans une telle situation ; elle imprime à tout le discours le sceau de l'actualité.

M. Renan estime que l'auteur doit avoir puisé le fond de son récit dans la tradition (comp. le nom de *Béthesda*, v. 2), ce qui, dit-il, est *extrêmement grace*, parce que cela prouve qu'une partie de la communauté chrétienne attribuait réellement à Jésus des miracles accomplis à Jérusalem. Quant au discours, nous pouvons appliquer ici la théorie générale de M. Renan sur les discours du IV^e évangile (p. LXXVIII) : « Le thème peut n'être pas sans quelque authenticité : mais dans l'exécution, la fantaisie de l'artiste se donne pleine carrière. On sent le procédé factice, la rhétorique, l'apprêt. » Le *procédé factice* se trahit par des banalités sans à-propos : — en avons-nous rencontrées ? La *rhétorique*, par l'emphase et l'enflure : — avons-nous trouvé quelque chose de pareil ? L'*apprêt*, par les antithèses ingénieuses et la recherche du piquant. Le discours que nous venons d'étudier ne nous a offert rien de semblable. Le fond et la forme, tout pleins d'actualité, excluent également l'idée d'un travail artificiel, d'une composition à froid.

Relevons enfin une assertion de M. Réville, tranchante et hardie, comme celles qui sortent si souvent de la plume de ce critique : « Ce livre, dit-il en parlant du IV^e évangile, où le judaïsme, la loi juive, le temple juif, sont des choses aussi étrangères, aussi indifférentes, qu'elles pouvaient l'être à un chrétien helléniste du deuxième siècle...¹ » Et l'on ose écrire de pareilles paroles en face des derniers versets de notre chapitre,

¹ *Revue germanique*, 4^{er} décembre 1863, p. 440, note.

dans lesquels Jésus identifie tellement son enseignement avec celui de Moïse, que croire à l'un, c'est implicitement croire à l'autre, et rejeter le second, c'est virtuellement repousser le premier, parce que Jésus n'est réellement que Moïse accompli. C'est là exactement le sens du sermon sur la montagne, de ce discours que l'on regarde comme ce qu'il y a de plus authentique dans la tradition synoptique ! L'intuition de Jean sur le rapport des deux économies est identique à celle de Matthieu.

DEUXIÈME SECTION

VI, 4-74.

Le grand témoignage messianique et la crise de la foi en Galilée.

Le fil du récit se brise, en apparence, à la fin du ch. V ; mais la narration interrompue reprendra au ch. VII, à l'occasion d'un nouveau voyage de Jésus à Jérusalem. Dans l'intervalle entre ces deux séjours en Judée, Jésus revint en Galilée, comme cela ressort du ch. VI, et il y demeura d'une manière assez persévérante pour étonner même ses proches, comme nous le verrons au ch. VII. Ce séjour en Galilée comprend tout l'intervalle entre la fête de Purim, en mars, et celle des Tabernacles, en octobre ; par conséquent, sept mois consécutifs. Il est donc naturel de placer dans cet espace de temps la majeure partie du ministère galiléen, chez les synoptiques, d'autant plus que les deux miracles de la multiplication des pains et de l'apaisement de la tempête, qui forment le trait d'union entre le récit de Jean et celui des synoptiques, sont précisément placés à cette époque dans le premier. C'est ici le trait saillant qui établit le synchronisme entre les quatre narrations évangéliques.

Une circonstance rend plus frappant ce long éloignement où Jésus se tient de Jérusalem : c'est que, durant cette période de l'année, se célébraient les deux grandes fêtes de Pâques et de Pentecôte, à l'une au moins desquelles chaque Juif tenait à assister. La conduite de Jésus avait donc besoin d'une explication. Nous la trouvons VII, 1 : « *Et Jésus séjournait en Galilée : car il ne voulait pas séjourner en Judée, parce que les Juifs cherchaient à le faire mourir.* » Le ch. VI est ainsi en réalité la continuation du ch. V, en ce sens que ce séjour continu en Galilée, dont le ch. VI décrit le moment le plus saillant, était le résultat de l'animosité allumée à Jérusalem par le miracle et le discours rapportés au ch. V. Moralement parlant, le fil du récit n'est donc point rompu.

Mais pourquoi, d'entre toute la multitude des faits qui ont rempli le ministère de Jésus en Galilée, Jean choisit-il celui-ci, et celui-ci seul? Le miracle de la multiplication des pains fait éclater la gloire de Jésus, cela est certain ; et le témoignage sur la personne de Jésus, qui suit le miracle, est d'une importance capitale, assurément. Cependant, pour expliquer complètement cette exception remarquable, il faut remonter jusqu'à l'idée qui domine toute cette partie, celle du développement de l'incrédulité nationale. La fin du chapitre fera voir que le moment ici décrit fut la crise décisive de la foi en Galilée. C'est le parallèle de ce qui se passe en Judée aux ch. VIII et XII, avec cette différence, déjà signalée, que l'incrédulité en Judée est violente, agressive, et ne peut aboutir qu'au meurtre, tandis qu'en Galilée, elle provient d'un simple sentiment de déception, après une attente surexcitée. Ici c'est l'indifférence plutôt que la haine : on ne tue pas, on se borne à s'en aller (v. 66. 67). C'est donc bien la révélation de la gloire de Jésus, par les deux miracles et les discours

racontés dans ce chapitre, qui forme, comme toujours, le fond du récit. Mais ce tableau a pour but spécial de faire ressortir le triste résultat auquel aboutirent en Galilée, comme en Judée, de si grandes grâces. C'est toujours le développement de cette parole, qui est comme le thème de toute cette partie : « *Il est venu chez les siens, et les siens ne l'ont pas reçu.* » Dans cette province elle-même où la foi avait paru un instant prête à devenir un fait national (IV, 45), l'œuvre messianique, comme telle, échoua. Cependant, la vraie œuvre de Jésus, celle du salut, n'en continua pas moins, au milieu de ce grand revers, sa paisible croissance et aboutit même à une magnifique profession (v. 68. 69).

Beyschlag a bien fait ressortir comment le miracle de la multiplication des pains, en provoquant la brusque explosion de l'attente messianique du peuple, qui couvait sous la cendre, fit éclater par là même l'incompatibilité complète qui existait entre l'idée messianique vulgaire et celle de Jésus et devint le signal de la retraite d'un grand nombre de disciples. Jean seul avait saisi la portée historique de ce moment décisif dans le ministère de Jésus; et c'est pourquoi seul il a pu le présenter sous son vrai jour. Cela nous explique l'exception qu'il a faite en sa faveur et pourquoi, lors même qu'il en trouvait le récit dans les écrits de ses devanciers, il a jugé bon de le reproduire et de montrer concentré dans cet événement le sommaire du ministère galiléen tout entier.

Trois parties dans ce chapitre : 1° Les deux miracles : v. 1-21; 2° Les entretiens et les discours qui s'y rattachent : v. 22-65; 3° La crise finale : v. 66-71.

I. — *Les miracles* : v. 1-21.

1. La multiplication des pains : v. 1-13.

V. 1 et 2. « *Après ces choses, Jésus se retira au-delà de la mer de Galilée qui est la mer de Tibériade. 2 Et¹ une grande foule le suivait, parce qu'ils voyaient² les miracles qu'il opérait³ sur⁴ les malades.* » — Si le fait du ch. V s'est réellement passé à la fête de Purim, celui qui est rapporté au ch. VI n'a eu lieu que quelques semaines après (v. 4), et la liaison indéterminée μετὰ ταῦτα, *après ces choses*, convient bien à cet intervalle peu considérable. Meyer, serrant le sens de μετὰ ταῦτα, entend : « immédiatement après ce séjour en Judée. » Le ἀπῆλθεν, *s'en alla*, aurait pour point de départ Jérusalem, et la foule mentionnée au v. 2 serait celle qui accompagnait Jésus à son retour de Judée. Mais, observe Luthardt, comment pourrait-on s'exprimer ainsi : s'en aller de Jérusalem sur la rive orientale de la mer de Galilée ! Il n'y a aucune relation directe entre ces deux localités. Et surtout n'est-il pas de toute évidence que le v. 2 est la description d'une situation générale, sur le fond de laquelle va se détacher la scène suivante (exactement comme II, 23-25 par rapport à III, 1-21, ou III, 22-24 par rapport à III, 25-36, ou IV, 43-45 par rapport à IV, 46-54). C'est la manière de raconter de Jean. Ce caractère de tableau général ressort des imparf. ἡκολούθει, *accompagnait*, ὥρων, *voyaient*, ἐποίει, *faisait*, en opposition à l'aor. ἀνῆλθε, *monta* (v. 3), qui

¹ N B D L quelques Mnn. It. plerique Cop. lisent ὅδε au lieu de καί.

² Au lieu de ὥρων on lit εθεωρων dans A et εθεωρουν dans B D L.

³ T. R. lit αὐτου τα σημεια. N A B D K L S A II It. Syr. Vg. Cop. retranchent αὐτου.

⁴ N lit περι au lieu de επι.

annonce le récit du fait particulier auquel vise l'auteur. Jean veut donc dire qu'à la suite de son retour de Jérusalem, Jésus recommença cette activité galiléenne, marquée par des miracles journaliers, durant laquelle il était constamment accompagné par des foules considérables. Et ce fut par conséquent d'un point quelconque de la côte occidentale de la mer de Galilée qu'il trouva bon de se retirer sur la côte opposée. C'est précisément ce qu'exprime *πέραιον*, *au-delà de*.

Jean ne dit rien des motifs qui engagèrent Jésus à cette démarche, mais le terme *ἀπῆλθεν*, *se retira*, indique la recherche de la solitude. Et en effet, d'après Marc VI, 30 et Luc IX, 10, les apôtres venaient de rejoindre leur Maître, après avoir accompli leur première mission, et Jésus désirait leur donner du repos et passer quelques moments seul avec eux. De plus, d'après Matth. XIV, 13, il venait d'apprendre le meurtre de Jean-Baptiste, et, sous le coup de cette nouvelle qui lui faisait pressentir la proximité de sa propre fin, il avait besoin de se recueillir et de préparer ses disciples à cette catastrophe. Ainsi concordent aisément nos quatre récits. — Luc seul nomme *Bethsaïda* le lieu près duquel se passa la multiplication des pains. On a prétendu qu'il entendait par là Bethsaïda près de Capernaüm, et que, par conséquent, ce fait aurait eu lieu selon lui sur la rive occidentale. Mais Luc se mettrait par là en contradiction, non seulement avec les autres évangélistes, mais avec lui-même; car il dit que Jésus se retira avec ses disciples *dans un lieu désert* appartenant à une ville appelée Bethsaïda. Or cette intention de Jésus ne permet pas de penser au bourg de Bethsaïda, sur la rive occidentale, où il était toujours entouré par les foules. Josèphe (*Antiq.* XVIII, 2, 1 et 4, 6) parle d'une ville qui portait le nom de *Bethsaïda Julias*, située à l'extrémité nord-est

de la mer de Tibériade; et l'expression Bethsaïda *de Galilée*, par laquelle Jean XII, 21 désigne la ville d'origine de Pierre, André et Philippe, n'a de sens qu'autant qu'il existait réellement une Bethsaïda hors de Galilée. C'est celle dont Luc veut parler. Bethsaïda Julias était en Gaulonitide, dans la tétrarchie de Philippe, sur la rive gauche du Jourdain, un peu au-dessus de son embouchure dans le lac de Génézareth. C'est là que mourut Philippe et qu'il fut magnifiquement inhumé. (Furrer, *Bibellex.* de Schenkel, I, p. 429.) — Si Jean eût écrit en Galilée et pour des Galiléens, il se fût contenté de l'expression ordinaire : *mer de Galilée*. Mais, comme il écrivait hors de Palestine et pour des Grecs, il ajoute l'explication : *de Tibériade*. La ville de Tibériade, bâtie par Hérode Antipas et ainsi nommée en l'honneur de Tibère, était fort connue au dehors. Aussi le géographe grec Pausanias appelle-t-il la mer de Galilée : λίμνη Τιβερις. Josèphe se sert indifféremment des deux dénominations réunies ici par Jean. — L'imparf. ἐώρων, *ils voyaient*, dépeint la jouissance que leur procurait ce spectacle toujours renouvelé. La leçon du T. R. ἐώρων est appuyée par le *Sinaït.* et même par le barbarisme ἐθεώρων de l'*Alexandrinus*.

V. 3 et 4. « Et Jésus se rendit¹ sur la montagne, et il était assis² là avec ses disciples. 4 Or la Pâque, la fête des Juifs, était proche. » — L'expression *la montagne* désigne soit la montagne particulière qui se trouvait dans ce district, soit en général la contrée montagneuse, en opposition à la plaine du littoral. Jésus s'entretenait là, dans un lieu solitaire, avec ses disciples.

Quel est le but de la remarque du v. 4? Est-ce une notice chronologique? Le *donc* du v. 5 (comp. VII, 3) ne

¹ N D Italiq : ἀπηλθε pour ἀνῆλθε.

² N quelques Mnn. : εκαθεζετο. D : εκαθηζετο.

permet pas de l'admettre. Ou bien cette indication devrait-elle servir à expliquer le grand rassemblement dont il est parlé v. 5? C'est ce que pense Meyer, qui distingue cette foule du v. 5 de celle du v. 2. Mais que seraient venues faire les caravanes allant à la fête de Pâques, dans ce lieu écarté? Et n'est-il pas très-clair par l'identité même des expressions (πολὺς ὄχλος, v. 2 et 5), que ces nombreux arrivants ne sont autres que cette multitude dont il vient d'être dit qu'elle suivait partout Jésus? La mention de la fête prochaine sert donc à expliquer, non l'arrivée des troupes, mais la conduite de Jésus envers elles. Proscrit en quelque sorte, il ne peut aller célébrer la Pâque à Jérusalem. Il voit accourir à lui au désert cette multitude affamée du pain de vie. Son cœur ému reconnaît aussitôt dans cette circonstance inattendue le signal du Père. Se transportant en pensée à Jérusalem, il se dit pour lui-même, pour ses disciples, pour cette multitude : « Nous célébrerons aussi une Pâque! » — C'est là la pensée qui met dans leur vrai jour le miracle suivant et les discours qui s'y rattachent. Par ce v. 4, Jean nous donne donc la clef de tout le récit, comme il nous avait donné III, 1, par ces mots : *d'entre les pharisiens*, celle de tout l'entretien avec Nicodème. — Le terme ἡ ἑορτή, *la fête*, désigne la Pâque comme la fête par excellence. — Par le trait Luc VI, 1-5 et parall., nous constatons également chez les synoptiques une Pâque passée en Galilée durant le cours du ministère accompli dans cette province.

V. 5-7. « *Jésus ayant donc levé les yeux et ayant vu une grande foule venir à lui, dit à Philippe : Où achèterons-nous¹ des pains, afin que ceux-ci aient à manger?*

¹ K U V : ἀγορασόμεν, au lieu d'ἀγορασμέν.

6 Or¹ il parlait ainsi pour l'éprouver; car¹, pour lui, il savait bien ce qu'il allait faire. 7 Philippe lui répondit²: Deux cents deniers de pain ne leur³ suffiraient pas pour que chacun d'eux⁴ en ait une bouchée. » — Jean ne dit pas combien dura l'entretien intime de Jésus avec ses disciples, mentionné au v. 3. Le terme ἐκάθητο, il était là assis, v. 3, que le *Sinait.* a changé à tort en ἐκαθέζετο, il s'assit, prouve qu'il resta quelques moments seul avec eux. — Comment arrivèrent les troupes? Certainement pas en bateau (comp. le v. 22); ainsi par terre, en faisant le tour du bord septentrional du lac. C'est le sens du πεζῇ, à pied, de Marc VI, 33; Math. XIV, 13. Pendant que Jésus et les disciples venaient directement, par eau, de Capernaüm ou des environs à Bethsaïda Julias, ces troupes, qui avaient observé le point vers lequel la barque se dirigeait, faisaient à pied en toute hâte le tour du lac et arrivaient ainsi l'une après l'autre sur le lieu de la scène. D'après les synoptiques, une partie de la journée fut consacrée à enseigner et à guérir. Cependant la foule grossissait, comp. Marc VI, 33: « Ils accouraient à pied de toutes les villes. » C'est à ce moment que commence le récit de Jean. Jésus lève les yeux, contemple ces multitudes déjà rassemblées ou qui accourent, et il éprouve ce mouvement de compassion profonde que décrivent Matthieu et Marc. Mais dans son cœur un autre sentiment, dont Jean seul a surpris le secret, domine celui-là: c'est celui de la joie. Sans doute, il avait voulu être seul, et cette arrivée contrariait ses intentions. Mais un tel empressement, une telle persévérance sont pour lui un irrè-

¹ N: γαρ au lieu de δε; et ensuite δε au lieu de γαρ.

² N D: αποκρίνεται au lieu d'ἀπεκρίθη; et N: οὖν au lieu de αὐτοῦ.

³ N omet αὐτοῖς.

⁴ N A B L II et quelques Mnn. et Vss. omettent αὐτῶν.

sistible appel. Abandonnant sa pensée, il acquiesce à celle du Père; il entre avec bonheur dans la situation nouvelle qui lui est faite; il accepte la fête qui lui est offerte et consent à donner celle à laquelle Dieu l'appelle. Ce sera le dédommagement de celle de Jérusalem dont lui et les siens sont privés. C'est là le sens de la particule *donc*, v. 5, et la vraie relation entre les participes *ayant levé les yeux*, *ayant vu*, et le verbe *il dit*. Chez Jean, Jésus prend l'initiative, c'est comme s'il disait à Philippe : « Voilà nos hôtes; il faut leur donner à souper. Y as-tu songé? » Chez les synoptiques, ce sont les disciples qui s'inquiètent pour cette foule et engagent Jésus à la congédier. Le besoin de vivres peut avoir préoccupé simultanément Jésus et les disciples, à mesure qu'ils voyaient le soir approcher. Mais Jésus, lui, avait déjà pris par devers lui sa résolution. Le récit des synoptiques est écrit au point de vue des disciples, qui devait tout naturellement dominer dans les narrations émanant des Douze, particulièrement dans celles de Pierre et de Matthieu, tandis que Jean, qui avait lu plus profond dans le cœur du Maître, fait ressortir l'autre point de départ : le mouvement spontané du Seigneur. Ainsi : les disciples s'adressent à Jésus et lui communiquent leur inquiétude. Jésus, ayant son plan déjà formé, leur dit : « *Donnez-leur vous-mêmes à manger*, » et s'adresse spécialement à Philippe comme nous venons de le voir. Pourquoi à lui, plutôt qu'à tel autre? Bengel pense qu'il était chargé de la *res alimentaria*. Mais il paraît plutôt par XIII, 29, que c'était Judas qui faisait les achats. Selon Luthardt, Jésus voulait travailler à l'éducation de Philippe, qui avait un caractère hésitant et méticuleux. C'est un peu recherché. Le ton de la question de Jésus : « *Où achèterons-nous?* » a quelque chose d'enjoué, presque de badin. A supposer que la naïveté fût le trait domi-

nant du caractère de Philippe, on comprend que Jésus lui adresse préférentiellement à tout autre cette question insoluble au point de vue des ressources naturelles. Celui-ci, de son côté, y répond avec une simplicité bonhomique. Ce petit trait donne une idée de l'aménité qui régnait dans la relation de Jésus avec ses disciples. Et c'est là sans doute la raison pour laquelle Jean l'a fidèlement conservé; il appartenait au tableau de la gloire, pleine de grâce, de la Parole faite chair.

Il est impossible, dans un tel contexte, de donner au mot *πειράζειν*, *éprouver*, un sens solennel et théologique. Cette question même : « *Où achèterons-nous...?* » prouve qu'il ne s'agissait point de mettre son caractère moral à l'épreuve. Et la réflexion qui suit : « *Car lui-même savait bien ce qu'il allait faire,* » fait comprendre que c'était une espèce de piège que Jésus tendait à la simplicité naïve de son disciple. L'expression : *pour l'éprouver*, signifie simplement : pour voir comment il se tirerait de cet insoluble problème, et si, dans cette situation, il saurait trouver le vrai mot de la foi. Philippe fait sagement son calcul. C'est le gros bon sens qui parle. — Le denier était une monnaie romaine qui valait environ 85 centimes; 200 deniers équivalaient donc à 170 francs de notre monnaie : une forte somme, qui pourtant était encore de beaucoup au-dessous du besoin! Marc a conservé également cette circonstance des deux cents deniers; seulement, c'est dans la bouche *des disciples* qu'il place ce calcul. Si la relation entre la question de Jésus et la réponse de Philippe dans Jean n'était pas si étroite, on pourrait essayer d'intercaler entre v. 6 et 7 le petit entretien de Jésus avec les disciples rapporté Marc VI, 37. Mais il est bien plus probable que la réflexion que Marc attribue aux disciples en général n'est que la reproduction de la parole de Philippe, conservée par Jean sous la forme historique parfaitement exacte.

V. 8 et 9. « *Un de ses disciples, c'était André, le frère de Simon Pierre, lui dit : 9 Il y a bien là un¹ petit garçon qui² a cinq pains d'orge et deux poissons ; mais qu'est-ce que cela pour tant de gens ?* » — Jean mentionne d'abord d'une manière indéterminée un disciple ; c'est tout ce qui importe. Puis, dans ce disciple, il voit André et le nomme. On croit l'entendre raconter. Comment ne pas se rappeler ici qu'André était précisément, d'après la tradition du Fragment de Muratori, présent au moment de la composition de l'évangile (*Introd.* I, p. 302) ? L'apposition « *le frère de Simon Pierre* » n'est point simplement explicative. Car cette indication avait déjà été donnée I, 41. Mais le personnage d'André ne peut se représenter à l'esprit de Jean, sans qu'il le contemple sous ce jour glorieux de *frère de Pierre*. Et cette narration aurait pour but de dénigrer Pierre ! — André donne aussi, en quelque manière, dans le piège tendu à son condisciple, et c'est peut-être avec une malicieuse gaité que l'évangéliste a rappelé *in extenso* leurs paroles, qui contrastent si fort avec le magnifique déploiement de puissance qui se prépare. — Le mot *ἐν*, *un seul*, rétabli par Tischendorf en 1859, est supprimé par lui dans la 8^e éd., d'après les alex. et Origène ; à tort. Il sert à faire mieux ressortir l'exiguité de la ressource qui se présente : « *Un seul* qui ait quelque chose, et combien peu de chose ! » C'était quelque petit revendeur qu'André venait d'aviser dans la foule. — Le pain d'orge était celui des classes pauvres (Juges VII, 13).

V. 10. « *Mais³ Jésus dit : Faites asseoir les gens. Or il y avait dans ce lieu beaucoup de gazon⁴. Les hommes s'as-*

¹ *Ev* est omis par *κ B D L Π 45 Mnn. Italiq Or.*

² *A B D G U Λ* : *ος* au lieu de *ο*.

³ *κ B L Syr. Or.* omettent *δε*.

⁴ *κ* lit *τοπος πολυς* (*beaucoup de place*) au lieu de *χορτος πολυς*.

sirent donc au nombre d'environ¹ cinq mille². » — Dans ces chétifs aliments, Jésus a trouvé ce qu'il lui faut, la matière sur laquelle peut opérer la toute-puissance. Maintenant, le banquet est préparé, le couvert dressé : « *Faites asseoir les gens*, » dit-il à ses apôtres. — Les plateaux montagnoux qui s'élèvent derrière l'emplacement de Bethsaïda Julia s'étaient alors leur verdure printanière. Marc, aussi bien que Jean, retrace le tableau de ce vert tapis sur lequel les troupes prennent place (ἐπὶ τῷ γλῶρῳ γόρτῳ VI, 39). Il retrace également le riant spectacle qu'offraient ces rangées régulières (συμπόσια συμπόσια, πρασιὰ πρασιὰ) de centaines et de cinquantaines. — Ἄνδρες ne désigne que *les hommes* dans le sens restreint du mot; s'ils sont seuls indiqués, c'est non, comme le prétend Meyer, parce que les femmes et les enfants ne s'assirent pas, mais parce qu'ils se tenaient à part et que les hommes seuls furent comptés. Les femmes et les enfants se tiennent toujours, en Orient, à une distance respectueuse du mari et de ses hôtes.

V. 14. « *Puis³ Jésus prit les pains, et ayant rendu grâces⁴, il en fit la distribution⁵ à ceux qui étaient assis; et de même des poissons, autant qu'ils en voulurent.* » — C'est ici le moment solennel. Jésus prend au milieu de cette foule la position du père de famille, comme au commencement, non d'un repas ordinaire seulement, mais du repas de la Pâque. Il rend grâces, comme le faisait à ce

¹ N B D L: ως au lieu de ὥσει.

² N lit τρισχίλιοι (*trois mille*).

³ A B D L: συν au lieu de δε.

⁴ N D It. Syr: ευχαριστησεν και au lieu d'ευχαριστησας.

⁵ N D Γ: εδωκεν au lieu de διεδωκε; T. R. ajoute τοις μαθηταις οι δε μαθηται, avec 12 Mjj. la plupart des Mnn. Italiq; mots que retranchent N A B L II quelques Mnn. Itplerique Vg. Syr. Cop. Or.

moment-là le père entouré des siens, pour les bienfaits de Dieu dans la nature et dans l'alliance. Ce moment paraît avoir particulièrement frappé les spectateurs. Il est relevé presque uniformément dans les quatre récits; les troupes et les disciples eux-mêmes paraissent avoir eu l'impression que c'était l'action de grâces de Jésus qui avait opéré le miracle. Comp. v. 23. Après l'action de grâces, Jésus distribue les mets, comme le faisait le père dans le repas pascal. — Nous avons retranché du texte les mots : *aux disciples et ceux-ci...* Il serait possible sans doute que les alex. les eussent omis par la confusion des deux τοῖς. Mais il est plus probable que c'est là une interpolation tirée de Matthieu.

V. 12 et 13. « *Puis, lorsqu'ils furent rassasiés, il dit à ses disciples : Ramassez les morceaux qui sont restés, afin que rien ne se perde.* 13 *Ils les ramassèrent donc et remplirent douze corbeilles des morceaux, provenant des cinq pains d'orge, qui étaient restés de trop à ceux qui avaient mangé.* » — Dans les synoptiques, ce sont les disciples qui spontanément rassemblent les restes; Jean fait ressortir l'ordre positif de Jésus. C'est la réponse triomphante du Seigneur aux méticuleux calculs de Philippe et d'André. On comprend d'ailleurs la relation étroite qui existe dans le sentiment de Jésus entre cette parole : *afin que rien ne se perde*, et l'action de grâces qui avait produit cette abondance. On ne vilipende pas un bien ainsi obtenu. La critique a demandé d'où venaient les douze corbeilles. Ou bien, si c'étaient de simples paniers de voyage, les apôtres avaient pris avec eux chacun le sien, car ils n'étaient pas partis à l'improviste comme les troupes. Ou bien, si, comme il est probable, ces corbeilles avaient une contenance plus considérable, on les emprunta dans les hameaux voisins. — L'épithète τῶν κριθίνων,

d'orge, est destinée à constater l'identité de ces restes avec la source première, les cinq pains du petit garçon.

Non seulement ce miracle de la multiplication des pains se retrouve dans les quatre évangiles, mais plusieurs détails caractéristiques sont communs aux quatre récits : les foules poursuivant Jésus dans un lieu désert, les cinq pains et les deux poissons, les cinq mille hommes et les douze corbeilles. Outre cela, quelques traits sont communs à trois ou à deux évangiles, particulièrement à Marc et à Jean (le frais gazon, les deux cents deniers). On sent qu'au fond des quatre récits se trouve un fait dont les traits principaux s'étaient empreints dans le souvenir de tous les témoins d'une manière ineffaçable, mais dont les détails n'avaient point été également bien observés et retenus par tous. Le récit de Jean est celui qui nous fait pénétrer le plus profondément dans le sentiment de Jésus et dans l'esprit du miracle. La critique moderne prétend qu'il a été composé au moyen des matériaux fournis par les synoptiques, surtout par Marc (ainsi Baur, Hilgenfeld, et en quelque manière, Weizsäcker lui-même, p. 290). Mais nous trouvons précisément chez Jean les traits les plus nettement accusés, les contours précis ; tandis que le récit synoptique généralise (les disciples, au lieu de Philippe, d'André, etc.), et fait l'effet d'une narration que la reproduction traditionnelle avait dépouillée de ses « vives arêtes. »

Selon Paulus, il ne faudrait voir rien de miraculeux dans cette scène. Jésus et les disciples tirèrent leurs provisions, en firent généreusement part à leurs voisins, qui les imitèrent ; et, chacun donnant ce qu'il avait, tout le monde eut assez. M. Renan paraît adopter cette explication du fait, sinon du texte : « Jésus se retira au désert. Beaucoup de monde l'y suivit. Grâce à une extrême frugalité, la troupe sainte y vécut ; on crut naturellement voir en cela un miracle. » Ce que M. Renan n'explique pas, c'est qu'un fait aussi simple ait pu exalter les troupes au point que le soir même elles aient tenté de s'emparer de Jésus, afin de le proclamer roi (v. 14 et 15). Olshausen admet une accélération du procédé naturel qui multiplie le grain de blé dans le sein de la terre ; il fournit ainsi matière au persiflage de Strauss, qui demande si la loi de reproduction naturelle s'applique aussi aux poissons rôtis ? Lange se figure que ce n'est pas la

matière même des aliments, mais la vertu nutritive des molécules, qui a été multipliée. — Ou nous nous plaçons par la foi dans le milieu surnaturel, créé ici-bas par la présence de Jésus, ou nous refusons d'entrer dans cette sphère supérieure. Dans ce second cas, le seul parti à prendre est d'expliquer ce récit comme produit mythique. Mais quelles difficultés ne rencontre pas cette hypothèse dans le caractère parfaitement simple, prosaïque, des quatre narrations, dans la foule des petits détails historiques dans lesquels elles se rencontrent, enfin dans l'authenticité d'un seul des écrits qui contiennent ce récit? Dans le premier cas, au contraire, nous comprenons que Jésus, ayant discerné la volonté de son Père, ait voulu donner au peuple, si empressé à le suivre, une fête qui, comme la Pâque elle-même, figurait ce qu'il allait bientôt faire spirituellement pour le monde, et qui préludait à la glorification future de la matière par la puissance de l'Esprit.

2. Jésus marchant sur les eaux: v. 14-21.

V. 14 et 15. « Ces gens donc, ayant vu le miracle¹ qu'il² avait fait, disaient : Celui-ci est véritablement le prophète qui doit venir au monde. 15 Jésus donc, voyant qu'ils allaient s'approcher et l'enlever afin de le faire roi³, se retira⁴ de nouveau⁵ sur la montagne tout seul. » — C'est ici le commencement de la crise dont nous allons voir le développement jusqu'à la fin du chapitre. Un triage dans les adhérents de Jésus devient nécessaire pour purifier son œuvre de tout alliage politique. Jésus avait reçu cette foule les bras ouverts. Il lui avait fait une fête, signe de celle qu'il lui destinait dans un domaine supérieur. Il avait donné de son pain et figuré ainsi ce don de lui-même

¹ B 08 Cop. : α... σημεια au lieu de ο... σημειον.

² N B D Itplerique Syrcur omettent ο Ιησους.

³ N-lit και αναδεικνυναι βασιλεα au lieu de ινα ποιησ. αυτ. βασι.

⁴ N Italiq Syrcur lisent φευγει au lieu d'ανεχωρησε.

⁵ Παλιν (après ανεχωρησε) se lit dans T. R. avec N A B D K L A It. Vg. Syrcur; omis dans 40 Mjj. Syrsch Cop.

qu'il venait faire à l'humanité. Mais au lieu de s'élever à l'espérance et au désir d'un banquet spirituel, les Galiléens se préoccupent uniquement du miracle matériel et dans leur exaltation y voient déjà l'inauguration d'un royaume messianique tel qu'ils se le figurent. C'est là ce qu'exprime la relation du partic. *ayant vu*, vu de leurs yeux, au verbe ἔλεγον, *ils disaient*. Le prophète que la multitude croit reconnaître en Jésus, était, d'après I, 24. 25, un personnage distinct du Messie. Mais il paraît par les v. 14 et 15 que d'autres l'envisageaient comme pouvant être le Messie lui-même. Ils se représentaient probablement qu'après avoir été acclamé par le peuple, il deviendrait le Messie. Le complot dont parle le v. 15, suppose chez les troupes le plus haut degré d'exaltation. Jean ne dit pas comment Jésus en eut connaissance. Il est probable que le mot γούς, *ayant connu*, indique une aperception immédiate, semblable à celle de V, 6. — Le partic. prés. ὁ ἐρχόμενος, *celui qui vient*, est une allusion à la prophétie sur laquelle reposait l'attente d'un tel personnage, Deutér. XVIII, 18. — Le terme ἀρπάζειν, *enlever*, ne permet pas de douter que le projet ne fût de s'emparer de Jésus, même malgré lui, afin d'aller le couronner à Jérusalem. — La tâche de Jésus en ce moment était difficile. S'il repartait immédiatement avec ses disciples, l'émeute, au lieu de se calmer, courait risque de se propager en Galilée. S'il demeurait avec ses disciples, ceux-ci pouvaient être atteints par la contagion de cet enthousiasme charnel qui ne rencontrait que trop de points de contact dans leur cœur. On se demande même si tel d'entre eux, Juda, par exemple, ne dirigeait pas sous main le complot (v. 70. 71). Il fallait donc se hâter de prendre des mesures. Avant tout, Jésus s'empresse de renvoyer ses disciples de l'autre côté de la mer, afin de rompre toute solidarité entre eux et

les troupes. Ainsi s'explique la singulière expression de Matthieu (XIV, 22) et de Marc (VI, 45) : « Il *contraignit* aussitôt ses disciples de s'embarquer et de le précéder de l'autre côté, jusqu'à ce qu'il eût congédié les troupes. » Ce terme de *contraindre* n'est motivé par rien dans la narration synoptique. Peut-être la plupart des apôtres ignorèrent-ils la véritable raison de la démarche si brusque de Jésus. Après cela, Jésus calme et congédie la multitude qui se disperse dans les campagnes voisines. Matthieu et Marc disent aussi : « Et *ayant congédié les troupes*, il se retira sur la montagne, à part, pour prier. » Ce moment coïncide évidemment avec la fin de notre v. 15. Il ne resta, par conséquent, sur les lieux, qu'une partie des troupes, sans doute les plus exaltés (comp. v. 22). — Le mot *πάλιν*, *de nouveau*, retranché par un grand nombre de Mss. byzantins, doit être maintenu. Il renferme une allusion au v. 3 qui n'a pas été comprise par les copistes. Jésus s'était rapproché du rivage pour le repas; il retourne maintenant sur les hauteurs où il s'était d'abord rendu avec ses disciples. Ἀπὸς μόνος, *lui tout seul*, fait précisément opposition à ces mots du v. 3 : *avec ses disciples*.

V. 16-18. « *Quand le soir fut venu, ses disciples descendirent au bord de la mer; 17 et étant entrés dans la barque, ils se mirent à traverser¹ la mer dans la direction de Capernaüm; et il faisait déjà nuit close², et Jésus ne les avait pas³ rejoints. 18 Et la mer était agitée par un fort vent.* » — Quel ordre Jésus avait-il donné à ses disciples, avant de les quitter? D'après les synoptiques, celui de s'embarquer pour l'autre côté de la mer. C'est ce qu'implique également le récit de Jean; car il est inadmis-

¹ N : ερχονται au lieu d'ἤρχοντο.

² N D 4 Mn. : κατελαβεν δε αυτους η σκοτια au lieu de κ. σκοτ. ηδη εγεγ.

³ N B D L 5 Mnn. Itplerique Cop. lisent ουπω au lieu de ουκ.

sible qu'ils se fussent embarqués, comme cela est raconté au v. 17, en laissant Jésus seul sur le bord oriental, sans connaître sa volonté à cet égard. Ils hésitent même, on le voit par tout le récit, à l'exécuter, malgré l'ordre qu'ils avaient reçu de lui. Mais comment expliquer dans ce cas la fin du v. 17, qui semble dire qu'ils attendaient Jésus qui devait les rejoindre (sens rendu plus probable encore, par la leçon *οὔπω*, *pas encore*, chez les alex.)? Ou bien il faut admettre que ces mots : *Il ne les avait pas encore rejoints*, sont écrits uniquement au point de vue de ce qui arriva plus tard quand Jésus les atteignit sur les flots, ce qui n'est pas très-naturel; — ou bien il faut supposer que, comme la direction de Bethsaïda Julias à Capernaüm est à peu près parallèle à celle de la rive septentrionale du lac, Jésus avait donné rendez-vous aux disciples sur quelque point de la côte, entre ces deux villes, où il comptait les rejoindre. Ainsi s'explique aisément la seconde partie du v. 17. Les disciples paraissent en effet s'être arrêtés sur la rive, à une certaine distance de Bethsaïda Julias, pour prendre Jésus dans la barque. Mais, après l'avoir vainement attendu, malgré l'obscurité de la nuit ils crurent plus conforme à ses ordres de se rembarquer. Ce fut alors que la violence du vent, jointe à l'impossibilité où les mettait la nuit de se diriger, les éloigna du rivage et, malgré leurs efforts, les poussa vers le sud en pleine mer. — L'imparf. *ἤρχοντο*, v. 17, indique le commencement de cette traversée ainsi troublée. Les plus-que-parf. *ἐγγέγονει*, *ἐληλύθει*, décrivent bien la sensation d'isolement qu'éprouvaient les disciples dans ces heures de pénible séparation.

V. 19-21. « *S'étant donc avancés d'environ vingt-cinq ou trente stades, ils voient Jésus marchant sur la mer et s'approchant de la barque, et ils eurent peur. 20 Mais il leur dit : C'est moi, ne craignez point. 21 Et comme ils*

*s'empressaient*¹ *de le recevoir dans la barque, à l'instant même la barque arriva au point du rivage où ils se rendaient.* » — Si l'explication que nous venons de donner des v. 16-18 est juste, on comprend qu'il n'y avait d'autre moyen pour Jésus de rejoindre ses disciples, avant leur arrivée à Capernaüm, que celui qu'il emploie en effet v. 19. Le vent les avait poussés maintenant vers le sud jusqu'au milieu de la mer. Dans sa plus grande largeur, le lac de Génézareth a, comme le dit Josèphe (*Bell. jud.* III, 10, 7), 40 stades, à peu près 2 lieues. Quand Matthieu dit que la barque était au milieu de la mer, ce détail concorde parfaitement avec l'indication de Jean : 25 à 30 stades. — Le prés. *ils voient* indique l'imprévu de l'apparition de Jésus. L'émotion de crainte qu'éprouvent les disciples, et qui est exprimée d'une manière plus complète dans les synoptiques, ne permet pas d'expliquer ici les mots ἐπὶ τῆς θαλάσσης, *sur la mer*, dans le sens où ils sont pris XXI, 1 : *sur le rivage* de la mer. — Cette parole de Jésus : *C'est moi, ne craignez point*, doit avoir fait sur les disciples une impression très-profonde, car elle est rapportée identiquement dans tous les récits. — C'est à la suite de cette parole qu'il faut placer, d'après Matthieu, la scène dans laquelle saint Pierre est associé un moment au miracle opéré dans la personne de Jésus. Il ressortirait du récit synoptique qu'immédiatement après cet épisode, Jésus entra dans la barque, et que le vent cessa. L'imparf. ἤθελον (littéralement : *ils voulaient*), v. 21, semble incompatible avec ce détail. Chrysostome croit devoir conclure de cette différence que Jean raconte un autre événement que celui dont parlent Matthieu et Marc. La relation étroite entre ce miracle et la multiplication des pains dans les

¹ N : ἤθελον au lieu de ἤθελον.

trois évangiles, ainsi que l'analogie générale des trois récits, ne permettent pas d'accepter cette solution. J.-D. Michaelis avait supposé qu'au lieu de ἤθελον, il fallait lire ἤλθον, ce qui résoudrait la difficulté : *ils vinrent*, ils s'approchèrent de lui pour le recevoir. Et, chose singulière, le *Sinaït.* présente précisément la leçon conjecturée par ce savant. Mais elle a trop l'air d'une correction pour mériter confiance. D'ailleurs, Jésus se mouvait assez librement sur les eaux pour que la barque n'eût pas besoin d'approcher de lui. Cette leçon n'aurait vraiment de sens que si l'on expliquait les mots περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης dans le sens de : marchant *sur le bord* de la mer. Bèze et beaucoup d'exégètes après lui pensent que le verbe *vouloir* ajoute simplement ici à l'acte de recevoir, exprimé par l'infin. λαβεῖν, la notion d'empressement, comme Luc XX, 46. Tholuck a donné une plus grande probabilité à ce sens, en faisant ressortir l'opposition entre le mot *voulaient*, ainsi compris, et le ἐφοβήθησαν, *ils eurent peur*. Ils avaient craint au premier moment, mais maintenant ils le reçurent *volontiers*. Une seule chose s'oppose à cette explication : c'est que Jean a écrit l'imparf. *ils voulaient*, qui indique l'action inachevée, et non l'aor. *ils voulurent*, qui indiquerait l'acte accompli (I, 44). D'autre part, Jean ne peut avoir voulu dire, en contradiction avec les synoptiques, que Jésus n'entra pas réellement dans la barque (Meyer). Car, dans ce cas, au lieu de καὶ εὐθέως, *et à l'instant même*, dans la phrase suivante, il devrait y avoir ἀλλ'εὐθέως, *mais à l'instant*, puisque le sens serait que la prompte arrivée empêcha l'entrée de Jésus dans la barque. La relation entre les deux propositions du v. 21 juxtaposées nous paraît être de la même nature que celle que nous avons déjà observée ailleurs chez Jean (V, 17), et que nous ne pouvons rendre qu'au moyen d'une conjonction : « *Au moment même où*

ils s'empressaient de l'accueillir, la barque aborda. » Jésus entra bien dans la barque, mais il n'eut pas même le temps de s'y asseoir : l'arrivée au rivage eut lieu simultanément avec cette entrée. Et comment se représenter en effet qu'après un acte de puissance aussi magnifique, aussi royal, que la marche de Jésus sur les eaux, il se fût établi et assis dans le bateau et que le voyage eût continué péniblement à coups de rame ? Au moment où Jésus posa le pied dans la barque, il lui communiqua, comme il venait de le faire à l'égard de Pierre, la force, victorieuse de la pesanteur et de l'espace, qui venait d'éclater si majestueusement en sa personne. Les mots καὶ εὐθέως, *et à l'instant*, comparés avec la distance de dix à quinze stades (30 à 45 minutes) qui les séparait encore du rivage, ne permettent pas une autre interprétation.

Voilà la souveraineté réelle que Jésus oppose à cette vaine royauté politique que l'Israël charnel prétendait lui imposer. Il se donne aux siens comme celui qui règne sur un plus vaste domaine, sur toutes les forces de la nature, et qui peut s'affranchir lui-même et les affranchir un jour du poids de ce corps mortel. Et si, dans la multiplication des pains, il leur a donné un prélude de l'offrande qu'il fera de sa chair pour la nourriture du monde, si, dans cette nuit terrible d'obscurité, de tempête et de séparation, il a permis qu'ils ressentissent les avant-goûts de la séparation plus douloureuse et plus réelle qui suivra sa mort, dans ce retour inattendu et triomphant au travers des flots soulevés il préfigure sa résurrection glorieuse et même son ascension triomphante à laquelle il associera l'Eglise, en l'élevant avec lui, par le souffle de son Esprit, jusqu'aux lieux célestes.

Les discours qui vont suivre prouveront que le caractère symbolique que nous venons d'attribuer à ces miracles

n'était pas étranger à la pensée de Jean, à celle de Jésus lui-même.

Quand on pense que chaque mouvement volontaire qu'accomplit notre corps est, non point sans doute une abolition de la loi de la pesanteur, mais une victoire sur cette loi par l'intervention d'une force supérieure, celle de la volonté, on comprend, par cette analogie, que la matière, étant l'œuvre de la volonté divine, reste en tout temps ouverte à ce pouvoir essentiellement surnaturel; et rien n'empêche plus d'admettre que le souffle divin ne puisse, dans un moment déterminé, affranchir un corps humain, et même des objets matériels, de cette puissance de la pesanteur.

II. — *Les discours* : v. 22-65.

Ce morceau renferme, après une introduction historique (v. 22-24), une série de dialogues et de discours (v. 25-65).

V. 22-24. « *Le lendemain, la foule, qui se tenait de l'autre côté de la mer et qui avait vu¹ qu'il n'y avait là qu'un seul bateau² et que Jésus n'était pas entré³ dans ce bateau⁴ avec ses disciples, mais que ses disciples s'en étaient allés⁵ seuls — 23 mais⁶ il était arrivé d'autres bateaux⁷ de Tibériade près du lieu où ils avaient mangé*

¹ T. R. lit *ιδων* avec Γ Δ Α et 9 autres Mjj. la plupart des Mnn. Syrcur; A B L It^{pl}eriq Syrsch: *ειδον*, et N D Italiq: *ειδεν*.

² A B L It^{pl}eriq omettent les mots: *εκεινο εις ο ενεβησαν οι μαθηται αυτου*, que lisent N D Γ Δ Α et 9 autres Mjj. Mnn. Syr. (mais avec plusieurs variantes).

³ Au lieu de *συνεισηλθε*, N lit *συνεληλυθει*.

⁴ Alex.: *πλοιον* au lieu de *πλοιαριον*.

⁵ N omet *απηλθον*.

⁶ D L Θ g omettent *δε*.

⁷ N: *επελθοντων ουν των πλοιων*. D b Syrcur: *αλλων πλοιαριων ελθοντων*.

le pain¹ après que le Seigneur avait rendu grâces — 24 lors donc que la foule vit² que Jésus n'était pas là, non plus que ses disciples, ils³ prirent le parti de s'embarquer⁴ et vinrent à Capernaüm, cherchant Jésus. » — Le fanatisme charnel de la foule avait contraint Jésus à séparer d'elle ses disciples et à se séparer lui-même d'avec ceux-ci très-brusquement. Il les avait maintenant rejoints, et la foule se mit à le chercher, toujours dans le même esprit. La longue et difficile période, v. 22-24, a pour but de faire ressortir cette pensée : que le mobile unique de cette troupe était de chercher Jésus (fin du v. 24 : *cherchant Jésus*). En examinant attentivement cette phrase compliquée, on se rend bientôt compte de la construction réelle. Tout part de l'état de la foule au matin suivant (*le lendemain la foule qui se tenait là*, v. 22) et vise à la résolution prise par elle de partir pour Capernaüm (*s'embarquèrent*, v. 24). Cette résolution est motivée par les deux déterminatifs : ἰδὼν, voyant, v. 22, et ὅτε οὖν εἶδεν, lors donc qu'elle vit ; puis indirectement par la parenthèse, v. 23, destinée à expliquer la possibilité de cette

¹ N : ἐκ Τιβεριᾶδος ἐγγὺς οὐσῆς ὅπου καὶ ἐφαγον ἄρτον (*de Tibériade qui est voisine du lieu où ils avaient mangé le pain*).

² N : καὶ ἰδόντες au lieu de ὅτε οὖν εἶδεν.

³ T. R. lit καὶ αὐτοὶ avec U Γ quelques Mnn. ; N S Itplerique Syr. omettent ces deux mots ; les 43 autres Mjj. et la plupart des Mnn. lisent αὐτοὶ.

⁴ N lit εἰς τὸ πλοῖον au lieu des plur. πλοῖα ou πλοῖαρια entre lesquels se partagent les autres Mjj. — Voici la traduction du texte complet de N : « Le lendemain la foule qui se tenait de l'autre côté de la mer vit qu'il n'y avait pas là d'autre bateau que celui sur lequel étaient montés les disciples de Jésus et que Jésus ne s'était pas joint à eux sur le bateau, mais les disciples seuls ; les bateaux étant donc survenus de Tibériade qui était voisine du lieu où ils avaient mangé le pain, après que le Seigneur eut rendu grâces, ayant vu que Jésus n'était pas là, ni ses disciples, ils montèrent sur le bateau et vinrent... »

résolution (par l'arrivée de nouveaux bateaux). Nous trouvons dans ce v. 23 une forme analogue à celle que nous avons rencontrée I, 10 et II, 9. Il semble que les circonlocutions qui caractérisent ce passage soient une image de l'embarras qu'éprouvait cette foule jusqu'au moment où l'arrivée des barques lui inspira une subite résolution. Le premier mot : *le lendemain*, porte déjà sur le dernier verbe de la période : *s'embarquèrent* (v. 24). Le sens du parfait ἐστῆκός est celui-ci : « qui était resté là la veille et qui y était encore à ce moment-là. » Peut-être l'article ὁ devant ce partic. sert-il à limiter l'idée du subst. : « la portion de la foule qui n'avait pas voulu quitter le lieu de la scène. » C'étaient les plus tenaces. La leçon εἶδον, admise par Tischendorf (8^e éd.), est une correction maladroite dans le but de simplifier la construction générale. Le partic. ἰδών, *ayant vu* (la veille), n'est point, comme le veut Meyer, une dépendance de ἐστῆκός (« qui était demeurée là parce qu'elle avait vu »); il sert déjà à justifier l'acte final de s'embarquer. Ces gens en effet avaient constaté deux choses : 1^o Que la veille il n'y avait là qu'un bateau; 2^o Que Jésus n'était pas parti sur ce bateau avec ses disciples (ce sont là les deux ὅτι du v. 22). A la suite de ces deux aperceptions, une chose les retenait encore sur les lieux; c'est qu'ils se demandaient si Jésus n'était pas encore là à proximité. En conséquence (οὖν, *donec*, v. 24), il fallut une dernière observation pour faire arriver à maturité chez eux la décision du départ : c'est le fait que Jésus ne reparaisait pas, et que les disciples ne revenaient pas pour le chercher. Le ὅτε οὖν εἶδε du v. 24 n'est donc pas une simple reprise du ἰδών, v. 22; il sert à le compléter. Quant à la parenthèse du v. 23, elle expose le fait extérieur, en raison duquel ils purent prendre la résolution de traverser la mer. L'arrivée des barques s'explique facile-

ment. Une partie de ces foules venait elle-même de l'autre côté de la mer (v. 2). Des bateliers de la rive occidentale passèrent donc la mer pendant la nuit et se rendirent au lieu du rassemblement pour ramener ces multitudes. — Le *ἔν*, v. 22, n'a point nécessairement le sens de plus-que-parf. (« *s'était trouvé là lorsque...* »); la simultanéité d'action qui se trouve toujours dans l'imparf. se rapporte ici au fait de l'embarquement des disciples : « *se trouvait là au moment de leur départ.* » — Les mots *ἐκεῖνο... αὐτοῦ*, *celui dans lequel ses disciples étaient entrés*, sont probablement une glose. — Ce détail si expressément relevé : *après que le Seigneur eut rendu grâces*, rappelle la vive impression que ce moment solennel avait produit sur les spectateurs et la valeur décisive attachée par eux à cet acte. — Le pronom *αὐτοί*, *eux aussi*, est destiné à remettre en scène le sujet *ὄχλος* (la foule, v. 22) à cause de son éloignement. Le *καί*, *aussi*, qui l'accompagne (*eux aussi*) se rapporte à l'idée qu'eux aussi voulaient passer, une fois que les disciples et Jésus lui-même étaient retournés de l'autre côté. Le verbe si longtemps attendu *ἐμβησαν*, *s'embarquèrent*, fait bien ressortir l'acte final, terme de cette longue indécision. — Ainsi sont décrites, avec une étonnante précision, dans cette longue période, toutes les impressions, les fluctuations, les observations diverses de cette multitude, jusqu'à la décision qui les amène à Capernaüm et donne lieu aux entretiens du lendemain. Qu'on se représente un écrivain grec d'Alexandrie ou de Rome, au II^e siècle, racontant de la sorte! — Nulle part peut-être ne se trahit comme dans ce passage la nature défectueuse du texte du Sinaiticus. Nous en avons exactement reproduit le sens (note 4, page 469).

V. 25-65. Les discours. — Quoique l'idée qui domine dans cette série de discours paraisse la même que

celle du ch. V, celle de *vie*, il y a entre les enseignements renfermés dans ces deux chapitres, une différence qui correspond à celle des deux miracles dont ils renferment l'application. Dans la guérison de l'impotent, Jésus agit; le malade est réceptif. Dans le repas du ch. VI, l'aliment est simplement offert par Jésus; mais il faut, pour que la nutrition s'opère, que l'homme se l'assimile activement. Il résulte de là que, tandis que dans le discours du ch. V, c'est la *personne de Jésus* qui ressort, dans les entretiens du ch. VI, au contraire, l'idée dominante est celle de la *foi* qui s'approprie l'aliment céleste. Sans qu'il soit nécessaire d'expliquer, comme le fait Baur, la composition de notre évangile par un procédé systématique, on peut admettre cependant que Jean, en recueillant ses souvenirs, a été frappé de la corrélation qui fait de l'un de ces témoignages le complément de l'autre, et qu'il les a rapprochés à dessein comme présentant le tableau complet de la relation entre l'action divine et l'action humaine dans le salut.

On peut distinguer dans cet entretien quatre phases successives dont l'attitude morale des auditeurs détermine à chaque fois le caractère. La première (v. 25-40) est amenée par une simple *question* des Juifs (εἶπον αὐτῷ, *ils lui dirent*). La seconde (v. 41-51) résulte d'un *mécontentement* sérieux qui se manifeste parmi eux (ἐγόγγυζον, *ils murmuraient*). La troisième (v. 52-59) a pour signal une *altercation* qui s'élève entre les auditeurs eux-mêmes au sujet des paroles de Jésus (ἐμάχοντο, *ils débattaient entre eux*). Ici finit, à proprement parler, l'enseignement de Jésus; toute cette partie de la scène s'était passée dans la synagogue de Capernaüm (v. 59). La dernière phase (v. 60-65) est provoquée par une *déclaration* de la plupart des anciens croyants galiléens, qui dénoncent à Jésus leur rupture avec lui.

1. V. 25-40.

Cette première phase est composée de quatre petits dialogues, renfermant chacun une question des Juifs et une réponse de Jésus. La dernière de ces réponses est plus développée : Jésus y exprime, avec une émotion contenue, les impressions dont l'état de ses auditeurs remplit son âme.

1^o V. 25-27.

V. 25 et 26. « *Et l'ayant trouvé au-delà de la mer, ils lui dirent : Maître, quand es-tu venu¹ ici?* 26 *Jésus leur répondit et dit : En vérité, en vérité, je vous le dis, vous me cherchez², non parce que vous avez vu des signes³, mais parce que vous avez mangé de ces pains et que vous avez été rassasiés.* » — Nous avons vu que le mobile de la conduite des troupes était la recherche de Jésus; c'est ce que rappellent les premiers mots de ce morceau : « *Et l'ayant trouvé.* » La question des arrivants présente une irrégularité intraduisible; dans la tournure grecque sont combinées proprement deux questions : « *Quand* (πότε, non πῶς, *comment*) es-tu venu? » et : « *Comment se fait-il que tu sois ici* (parf. γέγονας)? » Cette forme naïve exprime avec vivacité la surprise de ces gens; la présence de Jésus leur fait l'effet d'une apparition. — La réponse de Jésus s'adresse, comme souvent (II, 4; III, 3), non à la question de l'interlocuteur, mais au sentiment intérieur qui l'a dictée. Jésus dévoile à ces Juifs ce qu'il y a de faux et de charnel dans la manière en laquelle ils le recherchent. Comme c'est là une révélation de leurs sentiments intimes, ignorés d'eux-mêmes, il emploie l'affirmation

¹ Au lieu de γεγονας, N lit ηλθες, D εληλυθας.

² N omet ζητεите με.

³ D Italiq ajoutent και τερατα (tiré de IV, 48).

énergique *amen, amen*. — Jésus oppose ici à la fausse et vaine recherche de sa personne qui n'a en vue que la satisfaction de l'homme terrestre (v. 26), la recherche vraie et efficace qui tend au rassasiement de l'homme spirituel (v. 27). Ses miracles étaient les signes visibles destinés à le qualifier comme le porteur des biens du salut. Celui qui les comprenait dans ce sens n'en restait pas au soulagement matériel qu'ils procuraient, mais de là s'élevait à cette signification supérieure qu'ils avaient dans l'intention divine. Le phénomène visible était pour lui le gage d'une opération morale, ainsi un *signe*. On voit combien il faut se garder de traduire ici le mot *σημεῖα* par *miracles* (Osterwald, Arnaud, Rilliet), au lieu de le rendre par le terme qui exprime son sens naturel, celui de *signes*. C'est précisément sur ce sens que repose toute la valeur de cette parole. Les troupes avaient cru voir dans la multiplication des pains le commencement d'une série de faits de même nature, l'inauguration d'une ère de miracles de plus en plus éclatants et satisfaisants pour la chair. Au lieu de voir, comme dit Lange, « dans le pain le signe, » elles n'avaient vu « dans le signe que le pain. » Cette inintelligence donnait à leur recherche de Jésus un caractère faux, terrestre, sensuel, animal. C'est cette tendance que Jésus leur signale dès le premier mot de l'entretien, particulièrement par cette expression qui trahit une sorte de dégoût : *Et parce que vous avez été rassasiés*. Quelle différence entre ce peuple qui arrive avec ses grossières aspirations, ses charnelles exigences, et l'Israël spirituel que l'A. T. devait former et qui dirait au Messie : Nous avons faim et soif de Dieu... Fais aujourd'hui pour nos cœurs ce que tu as fait hier en faveur de nos corps ! — Le plur. *des signes* se rapporte, soit aux deux miracles racontés dans la première partie du chapitre, soit plutôt aux miracles en géné-

ral, qui n'avaient pas été mieux compris par les foules que celui de la multiplication des pains. — Nous avons rendu l'art. τῶν devant ἄρτων par le pron. démonstr. : « ces pains. » En traduisant simplement *des pains*, l'allusion expresse aux pains de la veille, renfermée dans l'article, eût été perdue.

V. 27. « Travaillez à acquérir, non la nourriture¹ qui périt, mais la nourriture qui subsiste en vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous donnera²; car le Père, Dieu, l'a marqué de son sceau. » — Jésus décrit ici la vraie recherche de sa personne. Il ressort en effet du contraste entre ἐργάζεσθε, *travaillez*, et ζητεῖτε με, *vous me cherchez* (v. 26), que le travail auquel Jésus exhorte ses auditeurs n'est autre que la recherche *spirituelle* de sa personne. Le repas de la veille les avait soutenus pour le jour même. Mais, le matin venu, n'avaient-ils pas dû manger de nouveau? Ce pain, tout miraculeux qu'il fût, n'avait donc été qu'un aliment passager. A quoi leur eût-il servi qu'un pareil don se renouvelât aujourd'hui? A un aliment de cette nature Jésus oppose celui qui demeure attaché à l'homme comme principe permanent de vie et d'activité. — Le terme ἐργάζεσθαι, *travailler*, signifie ici : *acquérir par son travail* (exemples tirés du grec classique chez Meyer). — Les mots : *en vie éternelle*, désignent, non le terme temporel (*jusqu'à*), mais, comme le dit M. Reuss, « l'effet immédiat. » Voir à IV, 14. — Le fut. *donnera*, qui est certainement la vraie leçon, est destiné à élever l'esprit des auditeurs vers cet aliment d'une nature supérieure dont les pains multipliés n'ont été que le type et la promesse. Mais cette notion de *donner* n'est-elle pas en

¹ N place μη après le premier βρωσιν et avec quelques Mjj. retranche le second βρωσιν.

² N D Italiq lisent διδωσιν υμιν (*vous donne*) au lieu de υμιν δώσει.

contradiction avec l'ordre de *travailler* (ἐργάζεσθε)? Non; car le travail chez l'homme, à l'égard de cet aliment vraiment vivifiant, consiste uniquement à s'approprier ce don que lui apporte l'envoyé divin. Le travail resterait vain sans ce don, comme aussi le don serait inefficace sans l'assimilation de la foi. Le nom de *Fils de l'homme* est employé ici en rapport avec la pensée exprimée plus tard, que Jésus est lui-même cet aliment divin mis à la portée de la foi par l'incarnation (v. 33. 38. 50. 58). — Si l'on attachait ici au mot *car* (comme je l'ai fait dans la 1^{re} éd.) la notion de *causalité*, il faudrait appliquer le terme *sceller* à la consécration que Dieu a faite de la personne de Jésus, en l'envoyant sur la terre (comp. X, 36). Mais le terme *sceller* se rapporte plutôt à la manifestation qu'à la production d'une qualité, d'un état. Il faut donc prendre le *car* dans le sens logique. Jésus a été *scellé*, spécialement signalé par ses miracles en général, mais plus particulièrement par celui de la veille, comme celui qui donnera au monde le pain vivifiant. C'est ici l'explication authentique, donnée par Jésus lui-même, du terme de *signes* appliqué aux miracles. — Ὁ θεός, *Dieu*, est placé à la fin pour faire ressortir en lui le possesseur de l'autorité suprême qui a le droit de délivrer de pareils certificats.

Ce premier dialogue vient d'opposer et de caractériser en général les deux modes, charnel et spirituel, de la recherche de Jésus. Le petit dialogue suivant, v. 28. 29, porte sur le second mode uniquement, la recherche normale, et en précise la nature, en opposant *l'œuvre* et *la foi*. C'est le côté humain, dans le fait du salut, le vrai mode du ἐργάζεσθαι, *travailler*, que Jésus venait de recommander.

2^o V. 28 et 29.

V. 28 et 29. « *Ils lui dirent donc*¹: *Que devons-nous*

¹ A Syr. omettent ουν.

*faire*¹, pour faire les œuvres de Dieu? 29 Jésus répondit et leur dit : L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez² en celui qu'il a envoyé. » — Jésus avait dit : « Travaillez (littéralement : opérez). » Les auditeurs entrent dans sa pensée et lui demandent : Comment donc opérer? En quoi consistent ces œuvres à accomplir? Ils les appellent des œuvres de Dieu, en tant que réclamées de Dieu comme condition du don que Jésus leur promet. Ils partent tout naturellement du point de vue légal et distinguent, conformément à cette manière de voir, les œuvres à faire de l'aliment miraculeux qui en doit être le salaire. Il m'est impossible d'entrevoir ce qu'il peut y avoir de « grotesque » ou d'invraisemblable dans cette réponse des Juifs (Reuss). Elle est conforme à plusieurs questions semblables dans les synoptiques. — Jésus entre dans cette idée d'œuvre à faire, seulement il réduit toutes ces opérations humaines à une seule : l'œuvre, en opposition aux œuvres (v. 28). Le don de Dieu ne demande pas à être mérité, mais simplement accepté. La foi à celui que Dieu envoie pour le communiquer, voilà donc l'œuvre unique exigée pour en jouir. — Il est évident que, dans ce contexte, le gén. τοῦ θεοῦ, de Dieu, désigne, non l'auteur de l'œuvre (Augustin), mais celui en vue de qui elle est faite : l'œuvre que Dieu demande. — Tout ce qu'on appelle le paulinisme est en germe dans ce verset, qui forme en même temps le trait d'union entre Paul et Jacques. La foi est l'œuvre suprême, car par elle l'homme se donne, et l'être libre ne peut rien faire de plus grand que de se donner. C'est dans ce sens que Jacques oppose l'œuvre à une foi qui ne serait que la croyance intellectuelle; et c'est dans un sens tout à fait

¹ Σ (non T. R.) lisait ποιούμεν avec quelques Mnn. seulement.

² N A B L T : πιστεύετε au lieu de πιστεύσητε.

analogue que saint Paul oppose la foi, la foi active, aux œuvres de pure observance. La foi de Paul est réellement l'œuvre de Jacques; selon cette formule souveraine de Jésus : « *L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez.* » — A la discussion sur la manière de s'approprier le don céleste (le vrai mode du travail humain), en succède une nouvelle sur la nature du don lui-même : qu'est-ce que ce *pain céleste* à recevoir?

3^o V. 30-33.

V. 30 et 31. « *Alors ils lui dirent : Quel signe fais-tu donc, toi, afin que nous le voyions et que nous croyions en toi? Quelle œuvre fais-tu?* 31 *Nos pères ont mangé la manne dans le désert, selon qu'il est écrit : Il leur a donné à manger un pain¹ venu du ciel.* » — On a peine à se représenter cette parole dans la bouche de gens qui avaient assisté la veille à une multiplication des pains. B. Bauer et Weisse ont vu là une preuve d'inauthenticité. Schweizer en a conclu que le morceau précédent était interpolé. Grotius et d'autres pensent que ces interlocuteurs-ci n'avaient pas assisté à la scène de la veille. La plupart des commentateurs admettent que les auditeurs de Jésus comparent le pain tout ordinaire qui leur avait été donné avec cette manne tombant *du ciel* que Moïse donnait à leurs pères, et qu'ils trouvent le premier de ces miracles de tous points inférieur au second. L'exégèse doit chercher une explication plus satisfaisante encore. Autant il est arbitraire de fonder sur une pareille difficulté des suppositions aussi graves que celles de l'inauthenticité du livre entier ou même d'un morceau particulier, autant il est inadmissible, d'après le récit, que les interlocuteurs ne soient plus les mêmes personnes. Le contraste entre la nature de la

¹ N omet *αρον*.

manne et celle des pains multipliés ne suffit pas non plus pour expliquer ces questions : « Quel signe fais-tu ? Qu'opères-tu ? » de la part de gens qui, la veille, voulaient le proclamer roi. Mais Jésus lui-même, en disant aux Juifs : « L'aliment permanent que le Fils de l'homme vous *donnera*, » ne venait-il pas précisément de traiter comme quelque chose de tout à fait secondaire et insuffisant le don qu'il leur avait fait la veille, de surexciter les espérances de ses auditeurs, de provoquer de leur part la demande d'un nouveau miracle, de nature supérieure à tous les précédents ? Le supranaturalisme magique était le caractère dominant de la piété juive, comme l'intellectualisme rationaliste est celui de la nôtre (1 Cor. I, 22), de sorte que les auditeurs de Jésus n'ont aucun effort à faire pour se livrer à cette impulsion qui correspond si bien à leurs secrètes aspirations. Ils élèvent à l'instant leurs prétentions au niveau des nouvelles promesses qui leur sont faites, seulement en en matérialisant le sens. Que le pain de la veille soit remplacé par un aliment supérieur, ils ne demandent pas mieux. C'était bien au fond ce qu'ils voulaient lorsqu'ils essayaient de le faire roi : que les prodiges grandioses destinés à inaugurer le règne messianique éclatent enfin ! Leur question : « Quelle œuvre fais-tu ? » ne signifie pas : Quelle œuvre *as-tu faite* ? Elle porte sur l'avenir. Les présents ποιῆς, ἐργάζη, *fais-tu ? opères-tu ?* ne parlent plus du passé. Ils font allusion à ce don nouveau que Jésus promet lui-même et qu'ils attendent pour proclamer l'avènement du règne messianique. Cette mise en demeure est adressée à Jésus comme au prétendu Messie et motivée par la parole de Jésus lui-même, v. 27 : « Tu réclames de nous la foi messianique ; nous sommes prêts ! Accomplis seulement de ton côté ces vraies œuvres messianiques dont tu ne nous as encore fait voir jusqu'ici que le prélude.

Cette parole des troupes correspond exactement à la demande d'un signe céleste, si souvent adressée à Jésus dans les synoptiques, comme pour mettre le sceau à ses miracles ordinaires. Dans ce sens, ce n'est pas sans raison qu'ils font ressortir le contraste entre le miracle de la veille et le déploiement de puissance plus magnifique dont Moïse avait été l'instrument auprès de tout le peuple pendant quarante ans. Leur erreur est uniquement de se représenter le bien supérieur que leur a promis Jésus comme un don matériel, une reproduction de la manne, une sorte d'ambrosie. *Redemptor prior descendere fecit pro iis manna: sic et Redemptor posterior descendere faciet manna*, disent les rabbins (voy. Lightfoot, Wetstein). La parole citée par les Juifs se trouve Ps. LXXVIII, 25. Comp. Ex. XVI, 4. L'expression « du ciel » désigne dans leur bouche l'origine miraculeuse de ce don, tandis que c'est à son essence réelle que pense Jésus dans sa réponse :

V. 32 et 33. « Jésus leur dit donc : En vérité, en vérité, je vous le dis : ce n'est pas Moïse qui vous a donné¹ le pain qui vient du ciel ; mais c'est mon Père qui vous donne le pain qui vient du ciel, le véritable ; 33 car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde. » — Jusqu'ici, la pensée des auditeurs semblait marcher d'accord avec celle de Jésus, mais c'était grâce à une équivoque : Jésus annonçait un pain d'une nature supérieure, et les Juifs agréaient volontiers cette offre, à la condition que cet aliment, miraculeux d'origine, fût en même temps de nature matérielle comme la manne. Jésus donne maintenant une explication qui révèle l'opposition complète entre sa pensée et la leur. La formule

¹ Au lieu de *δεδωκεν* que lisent 43 Mjj. (parmi lesquels *κ*) presque tous les Mnn. Or., on lit dans B D L *εδωκεν*.

amen amen fait pressentir ce contraste de points de vue. Il faut préférer sans hésiter le parf. δέδωκεν à l'aoriste. Par le premier, Jésus reconnaît que le pain du ciel est réellement *déjà donné aux Juifs* : mais il déclare seulement que ce n'est pas par l'intermédiaire de Moïse. L'aor. ἔδωκεν nierait le fait même du don fait actuellement aux Juifs, idée qui ne s'accorde point avec la construction générale de la phrase. Car dans ce cas ce serait le verbe, et non le sujet, qui devrait être mis en rapport direct avec la négation ; il faudrait : οὐ δέδωκεν Μω., au lieu de οὐ Μω. δέδωκεν. Et de plus, ce sens exigerait que le régime de *a donné* fût : à vos pères, non : à vous. L'aoriste a évidemment été tiré du v. 31. Le sens est donc : « Si vous vous trouvez réellement aujourd'hui en possession du pain du ciel, ce n'est pas par Moïse ; un homme n'aurait pas un pareil pouvoir ; c'est mon Père qui vous donne ce pain céleste véritable. » Le prés. δίδωσι fait déjà entendre ce que Jésus expliquera tout à l'heure : que c'est *en sa personne* que Dieu leur fait ce don. — Τὸν ἀληθινόν, *le véritable*, est ajouté à la fin de la phrase pour opposer énergiquement *l'essence* spirituelle, semblable à la nature de Dieu même, de ce pain céleste à celle d'un don quelconque qui, tout en étant miraculeux d'origine, serait matériel de nature. — Le rég. *du ciel* appartient ici et dans le v. suivant (contre Meyer), tout comme Ps. LXXVIII, 24, non au verbe *a donné*, mais au substantif *pain* : c'est sur la notion de *pain du ciel* que roule la discussion.

Le v. 33 applique à mots couverts cette idée de vrai *pain du ciel* à Jésus. On sous-entend ordinairement ἄρτος devant καταβαίνων : « Car le [vrai] pain de Dieu est le [pain] descendant du ciel et donnant... » et l'on admet que Jésus définit ici par deux caractères le pain céleste : *descendant* et *donnant*. Mais s'il en était ainsi, les mots des-

descendant du ciel devraient logiquement appartenir au sujet (défini), et non à l'attribut (qui renferme la définition). Si Jésus voulait faire ici de la logique abstraite, il la ferait du moins correctement. Puis le terme *καταβαίνων*, *descendre*, s'applique plus naturellement à un être vivant qu'à une chose, telle que le pain; et le mot *δίδως*, *qui donne* la vie, paraît désigner ici un acte personnel. Enfin dans les versets suivants, Jésus rappelle expressément ce terme *καταβαίνων*, en se l'appliquant à lui-même : *καταβέβηκα*, *je suis descendu*, v. 38. C'est donc sa propre personne que Jésus désigne en disant : *celui qui descend et qui donne*, et il n'est point nécessaire de suppléer dans l'attribut le mot *pain*. Jésus emploie à dessein une expression amphibologique. S'il eût voulu parler déjà tout à fait clairement, il eût dit : « Le pain qui vient de Dieu, c'est cet homme qui est là devant vous, *descendant du ciel et donnant...* » Le rapport du v. 33 au v. 32 devient ainsi parfaitement clair. Bäümlein dit très-bien : « Jésus passe graduellement (v. 32, 33, 35, 38) de l'image à la réalité, et en particulier le *ὁ καταβαίνων* sert à préparer le *καταβέβηκα*, v. 38. Ce prédicat est choisi, d'une part, de manière à convenir au mot *pain*, et de l'autre, de manière à introduire un *nouveau sujet*. » Meyer objecte que le part. prés. *καταβαίνων* ne peut s'appliquer à Jésus personnellement, qu'il faudrait *ὁ καταβάς*, *qui est descendu*. Mais il oublie le v. 50. Ce part. est un présent de qualité, non de temps : qui possède la qualité de descendre; non : qui descend en ce moment. — L'expression *τῷ κόσμῳ*, *au monde*, est opposée au particularisme théocratique qui se glorifiait tout spécialement du grand miracle national, celui de la manne. A mesure que Jésus voit le peuple charnel refuser de le suivre dans la sphère où il veut l'élever, il tourne ses regards vers l'humanité tout entière à laquelle il est donné. — La qua-

trième partie du dialogue (v. 34-40) révèle complètement la rupture qui vient de se produire entre la pensée du peuple et celle de Jésus.

4^o V. 34-40.

V. 34 et 35. « *Ils lui dirent donc : Seigneur, donne-nous toujours ce pain-là.* 35 *Mais¹ Jésus leur dit : C'est moi qui suis le pain de vie ; celui qui vient à moi, n'aura jamais faim², et celui qui croit en moi, n'aura jamais soif².* » — Dans cette dernière partie du dialogue sont réunis les deux côtés objectif et subjectif du salut : Jésus et la foi. Les Juifs, comprenant toujours cette idée du pain céleste dans un sens matériel, se déclarent prêts à suivre toujours Jésus, s'il veut leur procurer cet aliment : « Avec un pareil don tu peux compter sur nous ; nourris-nous-en tous les jours, et nous te suivons jusqu'au bout du monde. » Le *toujours* fait allusion au don de la manne qui se renouvelait chaque matin ; et le terme *ce pain-là*, à cette qualité d'un pain céleste, bien supérieur à la manne, que Jésus vient de promettre. C'est ici le faite de leur exaltation charnelle. C'est aussi le moment où Jésus rompt décidément avec eux. Jusqu'ici, les questions et les réponses s'étaient rattachées directement les unes aux autres, et la particule οὖν, *donc*, avait indiqué ce progrès continu. La particule δέ du v. 35 marque un brusque changement dans la marche de l'entretien ; le εἰλλά, *mais*, du v. 36 signalera la consommation de la rupture.

Les mots : « *C'est moi qui suis...*, » sont la réponse catégorique au : « *Donne-nous*, » des Juifs : « Vous ne m'avez donc pas compris ? Ce pain, il n'y a pas à le demander, à le donner ; il est là : c'est moi-même. Il ne

¹ Au lieu de δε, N D I^q quelques Mnn. Sah. lisent οὖν ; B L T It⁴¹ q Syr. omettent δε et οὖν.

² Variantes entre πεινασῇ ou — σει, διψῇ ou — σει.

vous reste plus qu'à le savourer; et le moyen, c'est simplement de venir à moi, mais avec les vrais besoins intérieurs et une vraie foi. » Jésus explique maintenant ce qui était dans sa pensée quand il parlait, v. 27, de l'aliment demeurant en vie éternelle qu'il comptait donner, et du travail à faire pour l'obtenir. L'aliment, c'est lui-même; le travail, c'est la foi (v. 29). — L'expression *pain de vie* signifie : le pain qui communique la vie. En employant l'image du pain, Jésus fait certainement allusion à l'incarnation, par laquelle « *la vie éternelle qui était au commencement avec le Père* » (1 Jean I, 2) est devenue pour nous saisissable, tangible, savorable. Mais pour que cet aliment nous vivifie, il faut une activité de notre part : *venir* et *croire*. Ces deux termes désignent, l'un avec, l'autre sans figure, le joyeux et confiant empressement avec lequel le cœur affamé et pressé de besoins spirituels s'empare de l'aliment céleste qui lui est présenté en Jésus-Christ. — La force de la négation οὐ μὴ ne pourrait se rendre en français que par la tournure un peu emphatique : Oh ! *il n'est pas à craindre* qu'il ait encore faim, soif ! Le πώποτε, *jamais*, est la réponse au πάντοτε, *toujours*, des Juifs. — Dans le parallélisme des deux propositions se trahit une certaine exaltation du sentiment. L'image de *boire* est ajoutée à celle de *manger*, sans doute parce que Jésus a devant les yeux le repas de la Pâque. On verra que, dans la suite du discours, ces deux expressions figurées prennent un sens toujours plus distinct (v. 53-57). Pour le moment, il ne s'agit encore, quant à Jésus, que de son apparition; quant à l'homme, que de la foi en général. Seulement la soif exprime peut-être plus spécialement le côté de la *souffrance* du cœur, et la faim, celui de la faiblesse de la volonté, de l'*impuissance* morale, dans le malaise profond qui pousse le pécheur à

Jésus-Christ. S'il en est ainsi, l'apaisement de la soif se rapporte plutôt à la paix, celui de la faim, à la force que reçoit le croyant.

La foi : voilà donc la condition. Mais, ajoute Jésus, sans doute en poussant un soupir, c'est précisément cette condition qui vous manque :

V. 36. « *Mais je vous l'ai dit : Vous m'avez vu¹, et pourtant vous ne croyez pas.* » — Ils avaient demandé de voir pour croire (v. 30). Mais cette condition est dès longtemps remplie : « Vous m'avez vu dans toute ma grandeur. En ce moment même, vous êtes là comme les témoins de ma puissance (*parf.* ἐωρξάστε). Le signe par excellence est sous vos yeux : c'est moi-même. Et pourtant l'effet ne se produit pas : « Vous ne croyez point. » Jésus tire cette conclusion de leur prière même. Sans doute ils croient assez pour espérer d'obtenir *par son moyen* un pain miraculeux, mais ils ne vont pas jusqu'à le reconnaître lui-même comme le pain céleste, le salut. Cela seul prouve qu'ils ne ressentent point les besoins spirituels qui pourraient les conduire à lui, et combien ils sont par conséquent étrangers à toute l'œuvre qu'il vient accomplir. Voilà ce que signifie, pour une oreille aussi délicate que celle de Jésus, cette prière : « *Donne-nous,* » par laquelle ils réclament de lui autre chose que lui-même. Par cette lourde bévue, qui montre que tous les signes précédents n'ont point été compris dans leur vrai sens, ils ont achevé de révéler leur stupidité morale. Comp. deux appréciations tout aussi rapides et décisives de Jésus, l'une à Jérusalem (II, 19), l'autre à Nazareth (Luc IV, 23).

Il est assez difficile de savoir à quelle parole antérieure Jésus fait allusion par cette expression : *Je vous ai dit.*

¹ N A Italiq Syrcar omettent με.

La parole IV, 48 a un sens tout différent de celle-ci. La déclaration V, 37, à laquelle pensent de Wette et Lücke, avait été prononcée en Judée. Quelques interprètes supposent que Jésus cite une parole que Jean n'a point mentionnée; mais, dans ce cas, à quoi bon la rappeler expressément par cette formule de citation : *Je vous ai dit?* Meyer propose de traduire εἶπον ὑμῖν, par : *dictum velim*, « tenez-vous-le pour dit. » Ce sens est sans exemple dans le N. T. Brückner pense que Jésus rappelle tout son enseignement en général. Mais cette expression indique une citation positive. Jésus se cite ici lui-même, comme il cite souvent l'A. T., selon l'esprit plutôt que d'après la lettre. A l'arrivée des troupes, il leur avait dit : « *Vous avez vu des signes*, et pourtant vous ne me cherchez pas pour moi-même, mais uniquement pour le rassasiement matériel que vous attendez de moi. » C'est ce reproche du v. 26 qu'il répète ici sous une forme un peu différente. « *Vous m'avez vu* » répond à : « *Vous avez vu des signes :* » et : « *Vous ne croyez pas,* » à : « *Vous me cherchez* en vue du rassasiement matériel. » Lui dire en face : « *Donne-nous,* » n'est-ce pas en effet refuser de reconnaître en lui le vrai don, par conséquent ne pas croire (v. 36)? — Les deux αἰ, intraduisibles pour nous, font ressortir le contraste choquant entre les deux faits qu'ils rapprochent.

Il y a, entre cette parole de condamnation et la déclaration calme et solennelle des v. suivants (37-40) un *asyn-deton* significatif. Cette omission de toute liaison représente un moment de silence et de recueillement profond. Jésus avait reçu un signal de son Père; dans la joie de son cœur, il avait donné une fête à tout ce peuple; il lui avait fait une Pâque miraculeuse. Et ces cœurs grossiers n'y ont rien compris. Ils demandent de nouveau du pain, la terre encore et rien que la terre, tandis qu'il a voulu, par ce

repas figuratif, leur offrir *la vie*, leur ouvrir le ciel ! En face de cet insuccès, qui est pour lui le prélude de la grande catastrophe nationale, du rejet du Messie, Jésus se recueille ; il se demande ce que deviendra ici-bas son œuvre. Et voici la réponse qui retentit dans son cœur : « Mon œuvre est celle du Père ; elle s'accomplira, mais sans vous ; et dans ce fait de votre exclusion, il n'y aura rien qui soit à ma charge ; car je me suis borné à remplir docilement en chaque moment les instructions de mon Père. » Jésus s'élève ainsi à la contemplation du succès assuré de son œuvre, garanti par sa soumission absolue à la sagesse du Père, et, en face de l'échec douloureux qu'il vient de constater, il raffermir à l'instant sa propre foi ; il donne un fondement inébranlable à celle des siens pour tous les temps, particulièrement pour les époques de générale défection ; et, en protestant de sa parfaite docilité au plan du Père, il fait retomber sur les incrédules eux-mêmes la faute de leur réjection et adresse ainsi à leur conscience le suprême appel :

V. 37 et 38. « *Tout ce que le Père me donne, arrivera à moi ; et celui qui viendra à moi, je ne le mettrai point dehors*¹ ; 38 *car je suis descendu du ciel*² *pour faire*³, *non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé*⁴. » — Par ces mots : *Tout ce que le Père me donne*, Jésus oppose énergiquement les croyants de tous les temps à ces hommes auxquels il vient de dire : Vous ne croyez pas ! « Israël m'échappe ; le *don de Dieu*, ceux que me donne le Père, me restent. » Le neutre *πάν ὃ*, *tout ce que*, indique une totalité déterminée à laquelle l'incrédulité humaine ne

¹ N D Italic Syreux omettent ἐξω.

² A B L T quelques Mnn. lisent ἀπο τ. οὐρ., au lieu de ἐκ τ. οὐρ.

³ N D L : ποιησω, au lieu de ποιω.

⁴ N C omettent depuis του πεμφ. με v. 38 à του πεμφ. με v. 39.

saurait faire brèche, une totalité qui apparaîtra complète au terme de l'œuvre. L'étendue de ce *πάντα*, tout, dépend d'une action du Père désignée ici par le terme *donner*, plus tard par ceux *d'enseigner*, *d'attirer* (v. 44, 45). Le premier, pas plus que les deux autres, ne se rapporte au décret éternel d'élection; il faudrait le parfait *a donné*: il s'agit d'un acte que Dieu opère dans l'intérieur du croyant, au moment où se décide sa foi. Ce *don* est un fait spirituel opposé ici à l'attrait charnel, aux grossières aspirations messianiques qui avaient attiré ce matin même ces foules à Jésus (v. 26). Il désigne les besoins moraux, les aspirations spirituelles, que produit dans les âmes dociles l'action préparatoire du Père. — Il faut bien se garder, quoi qu'en dise Meyer, de traduire ἔξει (arrivera) comme s'il y avait ἐλεύσεται (viendra, s'acheminera vers). Jésus veut dire, non que tout ce que le Père lui donne se mettra en chemin, — ce serait une tautologie, car le don consiste dans cette venue elle-même, — mais *parviendra* réellement. Il ne fera pas, comme ces Juifs, naufrage en route. La raison en est donnée dans la seconde partie du v. qui est *parallèle* à la première. On trouve ordinairement ici une gradation, comme si les premiers mots : *Celui qui vient à moi*, étaient la reprise des derniers de la propos. précédente (voir Meyer). Mais c'est à tort. L'expression : *Celui qui vient à moi*, correspond simplement à celle-ci : *Tout ce que le Père me donne*. Etre donné, n'est-ce pas venir? L'acte de donner se réalise dans celui de la foi. La seule différence entre ces deux propos. parallèles est que le masc. τὸν ἐρχόμεν., *celui qui vient*, individualise, en vue de chaque cas particulier, la notion collective : *tout ce que*. — D'autre part, les mots : *Je ne mettrai pas dehors*, sont le parallèle de ceux-ci : *arrivera à moi*. Le : *je ne mettrai pas dehors*, dit par la négative ce que le : *arrivera à moi*, disait par l'affirmative.

C'est l'accueil plein d'amour de Jésus, ce sont ses bras ouverts à tout être qui vient donné par le Père, qui garantissent le résultat : *il arrivera*, il parviendra. Les dénégations de Meyer ne nous empêchent point de maintenir ce sens. En parlant ainsi, Jésus paraît faire allusion à la manière sévère dont il avait reçu cette foule si empressée à venir à lui. Il l'avait repoussée avec une sorte de dureté (v. 26 et 36). « Je n'en eusse point agi ainsi avec eux, si j'eusse reconnu en eux les recommandés de mon Père; jamais un cœur travaillé de besoins spirituels et venant à moi sous cette divine impulsion ne sera repoussé par moi. » Cette parole rappelle celle des synoptiques : « *Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, et je vous soulagerai* » (Matth. XI, 28).

L'attitude purement expectante que Jésus s'attribue ici à l'égard des croyants, est expliquée au v. 38 par le rôle de dépendance complète auquel il s'est assujéti vis-à-vis de Dieu, en venant ici-bas. Comme il a renoncé à accomplir une œuvre propre et qu'il s'est mis tout entier au service de la volonté du Père, tout ce qu'il peut faire, c'est d'accueillir tous ceux qui s'approchent marqués du sceau du Père, sans en perdre un seul. Il n'a pas à faire de conquêtes en son propre nom, et s'il a la douleur de repousser les enfants de son peuple, c'est précisément parce qu'ils le cherchent sans être divinement qualifiés et vrais élèves de Moïse (V, 46). — Le terme *καταβέβηκα*, *je suis descendu*, reproduit le *ὁ καταβίβων*, *celui qui descend*, du v. 33. — Pour l'expression « *ma volonté*, » voir à V, 30. Pour peu que Jésus eût fait ici-bas une œuvre à lui, distincte de celle de Dieu, son accueil ou ses refus eussent été déterminés, au moins en partie, par des sympathies ou des répugnances personnelles, qui n'auraient point complètement coïncidé avec le travail de Dieu dans les

âmes. Nous retrouvons ici cette idée de la docilité parfaite à l'œuvre divine, qui faisait le fond du discours du ch. V.

V. 39. « *Or voici la volonté de celui qui m'a envoyé¹, c'est que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je le² ressuscite au dernier jour³.* » — Ce verset complète la démonstration de la vérité proclamée au v. 37 : aucun vrai croyant n'échouera en venant à Jésus (v. 37); car Jésus n'a point de volonté à lui; il n'est là que pour faire celle du Père (v. 38). Or la volonté du Père est que nul croyant ne se perde, et il a revêtu Jésus des pouvoirs nécessaires pour sauver les siens; et voici même jusqu'où cette œuvre s'élèvera : jusqu'à les retirer de la mort (v. 39). Il ne doit arriver à aucun d'entre eux ce qui arrive aux auditeurs de Jésus en ce moment même, d'être repoussés et de périr. — Πᾶν, nomin. absolu; ἐξ ὧτων : de ce *tout* donné. Jésus penserait-il à ce pain dont aucun fragment n'avait dû se perdre? *A fortiori*, quand il s'agit d'un don de Dieu infiniment plus précieux. — Le parf. *a donné* nous transporte au moment où le don est consommé par l'acte de la foi et où doit se réaliser le but pour lequel Dieu l'a accompli. Ce but est double : d'abord, préserver ces êtres précieux, ces dons du Père, de l'ἀπώλεια (la perdition), par le pardon et par la communication de la vie spirituelle; puis, les affranchir de la mort au dernier jour et les présenter vivants et glorieux aux regards du Père qui veut les contempler ainsi. C'est précisément la double activité que Jésus s'était attribuée à l'égard de l'humanité croyante V, 21-29. Elle épuise le sens de l'expression *pain de vie*. M. Reuss prétend appliquer le terme de *dernier jour* au moment de la mort de chaque fidèle. Il est évident que ce

¹ A B D L T 40 Mnn. Italiqu Syr. omettent πατρος.

² Les Mss sont partagés entre αὐτο (A B C etc.) et αὐτον (E G H etc.).

³ 42 Mjj. (B C etc.) retranchent εν.

terme de *dernier jour* se rapporte, non à une phase particulière de chaque existence individuelle, mais à cette heure solennelle dont Jésus a parlé V, 29, où tous les morts, couchés *dans les tombeaux*, entendront sa voix et ressusciteront corporellement. Il objecte « que la théologie mystique n'a que faire de cette notion. » Cela ne prouve qu'une chose : c'est que la théologie mystique que M. Reuss attribue à Jean est fort différente de sa théologie réelle. Si cette notion avait si peu d'importance pour l'auteur, comment reparaitrait-elle jusqu'à quatre fois dans ce morceau et en formerait-elle comme le refrain (v. 39. 40. 44. 54)? Il est incontestable que la résurrection corporelle est présentée dans ce passage, aussi bien que dans le discours du ch. V, comme le couronnement magnifique et nécessaire de l'œuvre spirituelle accomplie par Christ dans l'humanité. Jean est, sur ce point, d'accord avec les synoptiques et avec Paul (1 Cor. XV). Bengel observe : *Hic finis est ultra quem periculum nullum*; nul besoin par conséquent d'être encore gardé. Sur l'inamissibilité de la grâce, voir à X, 28-30.

V. 40. « Car¹ c'est ici la volonté de celui qui m'a envoyé², que quiconque contemple le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle, et je³ le ressusciterai au dernier jour⁴. » — Ce verset répète, soit en la confirmant (*car*, chez les alex. et anc. Vss.), soit en la complétant (*or*, chez les byzantins), la pensée du v. 39, et cela en substituant à l'acte

¹ Les Mss. se partagent entre γαρ (A B C D K L U II 30 Mnn. It. Syr. Cop.) et δε (8 Mjj. Mnn.)

² T. R. lit του πεμφαντος με avec A E G H K S V Γ Δ Π. On lit του πατρος μου dans A B C D L T U It^{al} Syr. Cop.

³ A D quelques Mnn. omettent εγω.

⁴ 6 Mjj. A D K L S U II 40 Mnn. It^{pl}erique. lisent εν devant τη εσχατημερα.

de donner de la part du Père celui de contempler avec foi, qui en est l'équivalent subjectif et l'explication. Jésus indique ainsi le signe auquel il reconnaît ceux que lui donne le Père : c'est la foi. Les deux partic. prés. θεωρῶν καὶ πιστεύων, *qui contemple et qui croit*, indiquent la simultanéité des deux faits : « Celui chez qui la contemplation se change immédiatement en foi. » C'est ici l'antithèse intentionnée et réfléchie du v. 36 : « Vous m'avez vu, et vous ne croyez pas. » Le mandat que m'a donné le Père, veut dire Jésus, n'est pas de sauver indistinctement tous les hommes. Ma tâche est de m'offrir à la contemplation de tous, et.... ceux chez qui cette contemplation produit la foi, de les sauver. La conclusion qu'avaient à tirer de là les auditeurs, était celle-ci : Nous ne sommes donc pas dans les conditions de salut fixées par le décret divin. — La leçon alex. : *de mon Père*, est mieux en rapport avec le terme de *Fils*. D'autre part, la leçon reçue : *de celui qui m'a envoyé*, s'accorde mieux avec ces mots : *Celui qui contemple* : « Il m'a envoyé du ciel pour que je m'offre à la contemplation. » — Le terme θεωρεῖν, *contempler*, indique un acte plus réfléchi que le simple ὁρᾶν, *voir*, v. 36 : celui-là seul *contemple* qui a été assez frappé par la vue pour s'arrêter devant l'objet. — Jésus substitue ici le masc. πᾶς au neutre πᾶν (v. 39), parce que la foi est un acte individuel. L'histoire du ministère de Jésus dans les synoptiques est le commentaire de ce verset. N'est-ce pas à ce fait de la foi que Jésus reconnaît ceux qu'il peut accueillir et sauver? Luc V, 20 : « Voyant leur foi, il dit : O homme, tes péchés te sont pardonnés. » Il ne connaît lui-même ni les individus ni le nombre des personnes dont se composera le don total (τὸ πᾶν) que lui fait le Père; Dieu, en l'envoyant, ne lui a dit que ce seul mot : *Quiconque croit*. — Nous avons fait du ἀναστήσω, au v. 39, un aoriste con-

jonctif dépendant de ἵνα : « que je ne perde... *et que je ressuscite...* » Celui du v. 40, au contraire, nous paraît être un fut. indicatif. « Et je *ressusciterai*. » La relation entre ces deux verbes est celle-ci : La résurrection des fidèles sera opérée par Jésus (v. 40) et elle le sera conformément au mandat du Père (v. 39). — Le pron. ἐγώ, *moi*, ajouté à ἀναστήσω, *je ressusciterai*, dans ce verset, sert à faire mieux ressortir l'intervention personnelle de Jésus dans la résurrection des siens : « Et je me charge, moi, à la condition indiquée (la possession de la vie spirituelle), de le ressusciter au dernier jour. »

En face de l'incrédulité juive, Jésus s'est d'abord retrempé dans l'assurance du succès de son œuvre. Puis il a rappelé la condition à laquelle ce succès est lié dans chaque cas particulier : la foi. La sévérité de sa conduite envers les Juifs est ainsi justifiée : « Dieu a dit : *Celui qui voit et qui croit*; et eux ils ont vu, et ils n'ont pas cru. »

2. V. 41-51.

Un sourd murmure dans l'assemblée (v. 41 et 42) force Jésus à déclarer nettement aux Juifs leur incompétence en cette matière (v. 43-46); après quoi il s'affirme de nouveau lui-même, avec une solennité croissante, comme le pain de vie (v. 47-51); enfin, par les derniers mots du v. 51, il introduit dans l'expression de cette idée une détermination nouvelle qui devient le sujet du développement suivant.

V. 41 et 42. « *Les Juifs donc murmuraient à son sujet, parce qu'il avait dit : Je suis le pain qui est descendu du ciel. 42. Et ils disaient: Celui-ci n'est-il pas Jésus, le fils de Joseph, celui dont nous connaissons nous-mêmes le père et la mère*¹? *Comment donc*² *dit-il*³: *Je suis descendu du*

¹ N ajoute και devant τον πατερα et avec b Syr^{ur} omet και την μητερα.

² B C T Cop. lisent ουν au lieu de ουν.

³ B C D L T a Cop. omettent ουτος.

ciel? » — Par le terme : *murmuraient*, il faut entendre un chuchotement défavorable qui se faisait entendre dans l'assemblée; le régime $\pi\epsilon\phi\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$, *à son sujet*, est expliqué par les paroles suivantes. — Le terme Ἰουδαῖοι , *les Juifs*, pourrait se rapporter aux émissaires du Sanhédrin qui, d'après les synoptiques, étaient venus de Judée pour épier les paroles et les actes de Jésus en Galilée. Mais les mots suivants : *nous connaissons*, s'expliquent mieux dans la bouche des Galiléens eux-mêmes. Jean leur applique ici cette dénomination, reçue dans son évangile (*Introd.* I, p. 209), en raison de la communauté d'incrédulité qui dès ce moment scelle le lien de la nationalité, qui les unissait aux Juifs proprement dits. — Le pron. $\acute{\epsilon}\gamma\omega\epsilon\iota\mu\epsilon\iota$, *nous*, semble indiquer une connaissance personnelle, et l'on pourrait inférer de là que Joseph vivait encore. Mais cette expression peut signifier simplement : « Nous connaissons le nom de... » — La critique a demandé comment le peuple pouvait ignorer la naissance miraculeuse de Jésus, si ce fait était réel, et pourquoi Jésus ne relèverait pas ce point dans sa réponse? Mais la naissance de Jésus avait eu lieu en Judée; trente années séparaient ce fait de l'époque où nous nous trouvons. Pendant la longue obscurité qui avait enveloppé l'enfance et la jeunesse de Jésus, tout était rentré dans le silence, et cela probablement dans les lieux mêmes où s'étaient passés les faits; combien plus en Galilée, où la masse du peuple les avait toujours ignorés. Ce n'étaient assurément ni les parents de Jésus, ni Jésus lui-même qui pouvaient y faire allusion en public; c'eût été exposer le plus saint mystère de famille à une discussion profane et inutile. Car l'origine miraculeuse de Jésus ne saurait être un moyen de produire la foi; elle ne peut être acceptée que par le cœur déjà croyant. — Au lieu donc de descendre sur ce terrain, Jésus demeure dans la sphère morale et

découvre aux Galiléens, comme il l'avait fait aux habitants de Jérusalem, ch. V, la véritable cause de leur incrédulité.

V. 43 et 44. « *Jésus répondit donc* ¹ *et leur dit : Ne murmurez point entre vous : 44 personne ne peut venir à moi, à moins que le Père qui m'a envoyé ne l'attire : et moi, je le ressusciterai au dernier jour* ². » — En d'autres termes : « Trêve à ces murmures ; ce n'est pas ma parole qui est absurde ; c'est vous qui êtes incapables de la comprendre, et tous vos *comment* ne serviront à rien, tant que vous resterez dans cet état moral. » Jésus remonte à la source de leur mécontentement ; il leur manque un enseignement préliminaire, celui de Dieu. C'est ce que faisaient déjà entendre les v. 37-40. Le mot *οὐδείς*, *personne*, est l'antithèse de *πάν*, *tout*, v. 37. Là, Jésus disait : Tout ce qui est donné, parviendra certainement. Ici : Rien de ce qui n'est pas attiré, ne réussira à comprendre et n'arrivera au but. Cette seconde déclaration est d'une application directe aux auditeurs. L'*attrait* du Père désigne le même fait que le *don* (v. 37), mais sert à en expliquer le mode ; le don s'opère par le moyen d'un attrait intime qui se produit dans l'âme. Nous verrons au v. 45 que cet attrait n'est pas un instinct aveugle, comme les penchants naturels, mais qu'il est lumineux de nature, comme Dieu même de qui il procède ; c'est un *enseignement*. Cette action intérieure de Dieu s'opère par le moyen des *écrits de Moïse* (V, 46. 47) et en général de la *Parole de Dieu* (V, 38). La loi fait sentir à l'âme l'insuffisance de sa justice et son impuissance à réaliser l'idéal moral (Rom. VII) ; la prophétie décrit la personne de celui qui doit répondre à ces besoins moraux, et, en conséquence, au moment où Jésus se présente, sa

¹ Οὐν est omis dans B C K L T II 40 Mnn. Italiq Syr. Cop.

² T. R. omet εν avec N Δ plusieurs Mnn.

personne produit sur le cœur qui s'est approprié fidèlement cet enseignement préalable, l'effet d'un être connu, désiré, aimé d'avance; l'attrait s'exerce, et le don, l'adhésion libre de la foi, se produit. Il faut remarquer la corrélation entre le sujet *celui qui m'a envoyé* et le verbe *attire* : le même Dieu qui envoie Jésus pour les âmes, attire aussi chaque âme à Jésus. Ces deux œuvres divines se répondent et se complètent. Le moment bienheureux où elles coïncident dans le cœur et où la volonté se donne, est celui du don de la part de Dieu, de la foi de la part de l'homme. — Jésus ajoute que, comme l'initiative du salut appartient au Père, l'achèvement est la tâche du Fils. Le Père attire et confie; le Fils reçoit, garde et vivifie, jusqu'au couronnement glorieux, la résurrection finale. Entre ces deux termes extrêmes : *attirer* et *ressusciter*, est renfermé tout le développement de la vie spirituelle.

V. 45 et 46. « *Il est écrit dans les prophètes : « Et ils » seront tous enseignés de Dieu.* » Ainsi¹ quiconque entend² le Père et l'a compris, vient à moi; 46 non que quelqu'un ait vu le Père, si ce n'est celui qui vient de Dieu³; celui-là a vu le Père⁴. » — Le passage suivant offre un exemple remarquable de la manière dont Jésus cite l'A. T. Ce n'est pas de ce livre qu'il a tiré la pensée qu'il développe ici; elle s'est formée en lui spontanément, comme le montre la forme parfaitement originale sous laquelle elle est exprimée : le *don*, l'*attrait* du Père. Mais, après coup, il trouve bon de citer l'A. T., comme l'autorité

¹ On est omis par $\aleph$ B C D L S T quelques Mnn. Itplerique Vg. Cop. Il est appuyé par 44 Mjj. presque tous les Mnn. Syr. etc.

² T. R. lit $\alpha\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ avec $\aleph$ A B C K L T Π la plupart des Mnn. Italiq Vg. Syr. Or. On lit $\alpha\kappa\omicron\upsilon\omega\omega$ dans 44 Mjj. 90 Mnn. Itplerique.

³ $\aleph$: του πατρος (du Père), au lieu de του θεου.

⁴ $\aleph$ D Italiq: τον θεον (Dieu), au lieu de τον πατερα.

reconnue du peuple. Peut-être, comme il parlait dans la synagogue (v. 59), avait-il en mains le rouleau qui contenait les prophéties d'Esaïe et, en disant ces mots : « *Il est écrit,* » lisait-il ce passage. Comp. le fait analogue Luc IV, 17 et suiv. Ainsi s'expliquerait bien la conservation de la copule *et*, au commencement de la citation. Ces mots se trouvent Es. LIV, 13. Esaïe y déclare que la communauté messianique tout entière sera composée d'êtres *enseignés de Dieu*. Selon Meyer, l'expression générale *dans les prophètes* signifierait : dans le volume sacré renfermant les prophètes. Mais il est plus naturel d'admettre que Jésus voit tous les prophètes eux-mêmes se lever en chœur, pour attester la vérité qu'un seul d'entr'eux a proclamée au nom de tous. Du reste, comp. Jér. XXXI, 33. 34. On comprend ordinairement la seconde partie du v. 45 dans ce sens : « Quiconque, après avoir entendu l'enseignement (ἀκούσας), consent à l'accueillir intérieurement (καὶ μολών), vient à moi. » Dans ce sens il faudrait distinguer le fait de l'enseignement, qui serait pour *tous* (*tous les hommes*, en tant qu'objets de la grâce prévenante de Dieu), et celui de l'acceptation libre de cet enseignement (*quiconque*, πᾶς), mot qui ne s'appliquerait qu'au cercle restreint de ceux qui consentent à profiter de cette grâce universelle. Mais, si commode que fût cette explication pour écarter la doctrine de la prédestination, nous croyons qu'elle est contraire au vrai sens du mot *tous* dans le passage d'Esaïe. Chez Jean, comme chez le prophète, le *tous* ne désigne absolument que les membres de la communauté messianique, ainsi le même cercle de personnes que le *quiconque* suivant. Le sens est celui-ci : « Comme Esaïe l'a déclaré, je ne puis avoir et recevoir que *les enseignés* du Père; mais de ceux-là, il ne m'en manquera pas un seul. » Le *quiconque* ne fait qu'individualiser la notion du *tous*. Comp. le

rapport du $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$ v. 40 au $\pi\tilde{\alpha}\nu$ v. 37 et 39. — Il est assez indifférent de maintenir ou de retrancher le $\omega\tilde{\nu}$, *donc*. S'il n'est pas exprimé, on doit le sous-entendre. — Entre les leçons $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\varsigma \kappa\alpha\iota \mu\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$, *qui a entendu et appris*, et $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\acute{\omicron}\nu \kappa\alpha\iota \mu\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$, *qui entend et a appris*, le choix me semble facile. On a substitué l'aor. au présent, parce qu'on a cru devoir accommoder le premier partic. au second. Le présent, *qui entend*, exprime la continuité de la relation du Juif fidèle avec son Dieu qui l'enseigne, et le passé, *et qui a appris*, le résultat produit en chaque moment et qui est la préparation de l'acte de la foi. Bäumlein rapproche de cette locution la forme analogue : $\acute{\epsilon}\ \tau\acute{\omicron}\nu \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\nu \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\acute{\omicron}\nu \kappa\alpha\iota \sigma\upsilon\nu\iota\epsilon\acute{\iota}\varsigma$, Matth. XIII, 23. — La condamnation qui frappera les auditeurs actuels de Jésus portera donc sur une faute antérieure à leur incrédulité d'aujourd'hui; comp. le reproche V, 38 et la menace V, 45. Ils se sont mis, par leur indocilité précédente à l'enseignement divin, dans l'incapacité de croire. Quel sentiment infiniment élevé de sa personne et de son œuvre ne suppose pas une pareille parole ! Comme l'observe M. Gess : « Si pour venir à Jésus, il faut nécessairement un attrait d'ordre divin, Jésus est donc au-dessus de tout ce que l'homme naturel peut aimer, peut comprendre. » Et l'on essaie de se persuader que de telles paroles sont le produit de la pensée d'un chrétien inconnu du II^e siècle !

Le vrai sens de ce passage n'implique point la notion de la prédestination (en tant qu'exclusive de la liberté), mais l'écarte au contraire. Jésus suppose qu'il n'eût tenu qu'à la volonté de ses auditeurs de laisser l'enseignement divin éveiller chez eux les besoins spirituels qui leur manquent. Leur impuissance de croire est toute à leur charge. Ils arrivent à lui, non en élèves de Dieu, mais en esclaves de la chair.

La forme ὅχι ὅτι, *non que*, v. 46, annonce une restriction apportée à la pensée du v. 45. Elle porte sur cette expression d'*enseignement*, qui semblait supposer un contact immédiat entre l'auditeur et la personne de Dieu. Jésus revendique pour lui-même le privilège exclusif de la vue et de la possession immédiate de Dieu. Tous *entendent* bien; mais un seul *a vu*. Et le résultat de l'enseignement divin ne peut être par conséquent que de conduire l'homme à Celui qui seul connaît Dieu directement et peut le lui révéler; comp. Matth. XI, 27.

Cette parole est certainement une de celles dans lesquelles Jean a puisé les idées fondamentales du prologue (comp. I, 1. 14. 18). Si la prépos. παρά, *d'après de*, n'était pas liée au mot ὧν, on pourrait l'appliquer uniquement à la *mission*. Mais ce participe force à s'élever à l'idée de l'origine et de l'essence; comp. VII, 29. Ce παρά est donc le pendant du πρὸς I, 1; réunis, ils expriment toute la relation du Fils avec le Père. Tout en lui est *du* (παρά) Père et va *au* (πρὸς) Père. La vue du Père attribuée ici à Jésus se rapporte-t-elle à son état avant l'incarnation? Cela est possible, mais sans qu'il en résulte néanmoins que son enseignement terrestre renferme autre chose que ce que sa conscience d'homme peut continuellement ressaisir et s'appropriier de cette relation filiale. Voir p. 95, 278, etc. — Les leçons de x et de D sont sans doute provenues du désir de rendre le texte plus littéralement conforme à celui du prologue (I, 14 : παρὰ τοῦ πατρὸς; I, 18 : θεὸν ἑώρακε. — Par cette parole, Jésus fait entendre que l'enseignement divin doit d'abord conduire au Fils et que c'est celui-ci qui conduit au Père : « *Je suis le chemin, la vérité et la vie: nul ne vient au Père que par moi* » (XIV, 6). Cette idée ramène Jésus à celle qui avait excité le murmure des Juifs et qu'il reproduit avec plus de solennité encore v. 47-51 :

V. 47-51. « *En vérité, en vérité, je vous le dis : Celui qui croit en moi¹, a la vie éternelle. 48 Je suis le pain de vie. 49 Vos pères ont mangé la manne au désert, et ils sont morts. 50 Voici le pain qui descend du ciel, afin qu'on en mange et qu'on ne meure point. 51 Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel; si quelqu'un mange de ce pain², il vivra³ éternellement; et⁴ ce pain que je donnerai, c'est ma chair que je donnerai⁵ pour la vie du monde.* » — Les mots *amen, amen* sont prononcés avec le sentiment de l'autorité que Jésus puise dans la position unique qu'il possède d'après le v. 46. Le ton s'élève par degrés, et la contradiction même contribue à donner aux affirmations de Jésus plus d'énergie et de solennité : « Tous vos murmures n'y changeront rien; le pain qui donne la vie, c'est moi, et non point la manne ou un aliment semblable à celui-là. Vos pères ont mangé la manne, ce qui ne les a pas empêchés de mourir; mais voici le pain qui opère véritablement l'effet que vous désirez. » Ἰνα, *afin que*, dépend de καταβαίνων, *qui descend*, et régit les deux verbes *mange* et *meure*. Manger et ne pas mourir sont conçus comme deux actes distincts, mais inséparables. Accomplir l'un (*manger*), c'est *ipso facto* réaliser le second (*ne pas mourir*). Plusieurs interprètes prennent, v. 50, le mot *mourir* dans le sens moral de *perdition*. Mais l'antithèse précédente, la mort des

¹ N B L T omettent εις εμε contre tous les autres Mss., Vss. et Pères.

² N Italiq lisent εκ του εμου αρτου (*de mon pain*), au lieu de εκ τουτου του αρτου.

³ N D L : ζησει, au lieu de ζησεται.

⁴ N omet και et, avec D Γ, δε.

⁵ Les mots ην εγω δωσω sont omis par B C D L T quelques Mnn. Itplerique Vg. Syreux Or. (2 fois) Tisch. éd. 1849. Le T R. s'appuie sur 44 Mjj. la plupart des Mnn. Italiq Cop. Syrsch Or. (2 fois). N lit ο αρτος ον εγω δωσω υπερ της του ποσμου ζωης η σαρκ μου εστιν (*le pain que je donnerai pour la vie du monde, est ma chair*).

Juifs au désert, ne permet pas cette explication. Jésus nie certainement, ici et ailleurs, la mort physique elle-même pour le croyant. Comp. VIII, 51. Ce qui constitue proprement la mort, dans ce que nous appelons de ce nom, c'est la défaillance totale de l'être physique et moral. Or, ce fait n'a point lieu chez le croyant, au moment où ses frères le voient mourir. Spirituellement et physiquement, Jésus est sa vie en ce moment-là, et, par sa communion personnelle, il enlève pour le fidèle la mort de la mort.

L'affirmation du v. 51 n'est pas une simple répétition. Car l'épithète ζῶν, *vivant*, se rapporte non plus aux *effets* du pain, comme dans l'expression précédente *pain de vie*, pain *vivifiant*, mais à sa *nature* propre, qui seule explique ses effets. La manne ne pouvait donner la vie, car elle ne vivait point elle-même. Mais Jésus vivifie, parce qu'il est lui-même *vivant*; le v. 57 expliquera dans quel sens Jésus vit et fait vivre.

La seconde partie du verset est liée à la première par les particules καί et δέ, qui indiquent, l'une, une coordination, l'autre, un progrès dans l'idée : « Et, pour tout vous dire enfin... » Jésus est maintenant décidé à leur faire entendre le paradoxe jusqu'au bout. Jusqu'ici il avait présenté sa personne tout entière, et d'une manière indéterminée, comme objet de la foi; maintenant il dit plus spécialement : *ma chair*. Mais comment sa chair peut-elle être offerte en aliment à la faim spirituelle de l'homme? Jésus l'explique en ajoutant une nouvelle détermination, étrangère à tout le développement précédent : ἣν ἐγὼ δώσω, « *ma chair que je donnerai*. » Ces mots, retranchés par les alex., sans doute à cause de la tautologie apparente avec les mots précédents et tout semblables : ὃν ἐγὼ δώσω, « *le pain que je donnerai*, » doivent être maintenus dans le texte, comme l'a reconnu Meyer, malgré sa prévention ordinaire en fa-

veur des leçons alex. Le régime *pour la vie du monde* les exige impérieusement. C'est ce que prouve bien la leçon du *Sinaït.*, qui n'est autre chose qu'un essai de restaurer le texte après que le retranchement de ces mots l'avait rendu intolérable. Les anciennes traductions confirment d'ailleurs l'authenticité de ces mots importants. Le contexte enfin n'est pas moins décisif dans ce sens. Si le premier *je donnerai* doit se paraphraser: «le pain que je donnerai à manger,» et résume tout l'entretien précédent, le second signifie: «(ma chair) que je donnerai *pour être immolée*,» et forme la transition au morceau suivant (*ma chair et mon sang*); et c'est en vue de ce rapport et de ce sens tout différents que le mot *donner* est répété une seconde fois. La chair de Jésus ne pourra en effet être mangée comme *aliment* qu'après qu'elle aura été offerte, en tant que *victime, pour la vie du monde*. Cette dernière expression, surtout en relation, comme elle l'est ici, avec le futur *je donnerai*, qui indique un fait à venir, ne peut se rapporter qu'à l'immolation de la croix. Les interprètes qui appliquent ce second *je donnerai* à la consécration volontaire de la personne historique de Jésus-Christ durant sa vie, font violence et au futur (*je donnerai*) et à la préposition ὑπέρ, *en faveur de*; de plus, ils ne tiennent pas compte de la différence totale d'expressions qui distingue ce qui suit de ce qui précède. Du reste, la seconde partie du v. 51 étant le texte du morceau suivant, son sens exact, dans la pensée du Seigneur, ne pourra être déterminé qu'après l'exégèse de ce passage. C'est dans ce v. que se trahit pour la première fois, dans le discours de Jésus, la préoccupation du repas pascal qui remplissait son âme dès le commencement de cette scène, l'une des plus grandes de sa vie. En même temps l'expression *du monde* prouve que la nouvelle Pâque, à laquelle son cœur s'élève, ne doit pas

être une simple répétition de l'ancienne : c'est l'humanité tout entière que Jésus y appelle et qu'il voit en esprit accourir à lui, comme ces multitudes accouraient la veille. Le monde, voilà son invité au repas nouveau qui sera le banquet du sacrifice, comme autrefois le repas sacré dans les sacrifices de prospérité.

3. V. 52-59.

V. 52. « *Les Juifs donc débattaient entre eux, disant : Comment peut-il nous donner sa chair¹ à manger ?* » — Le terme ἐμάχοντο, débattaient, renchérit sur le ἐγόγγυζον, murmuraient, v. 41 ; c'est un débat violent qui succède à un sourd murmure. Les mots *entre eux* semblent contredire l'apposition *disant* qui paraît impliquer que le dire est unanime. Mais la même question pouvait réellement se trouver dans toutes les bouches, sans qu'il y eût accord sur la solution entre ceux qui la posaient. Les uns arrivaient bien vite à la conclusion : C'est absurde. Les autres, sous l'impression du miracle de la veille et de ce qu'il y avait de saint et de mystérieux dans les paroles de Jésus, maintenaient, malgré tout, qu'il était bien le Messie. A la vue de cette altercation, Jésus non seulement persiste dans son affirmation, mais la renforce en donnant aux expressions dont il se sert un sens de plus en plus littéral. Il parle de *manger sa chair* et de *boire son sang* et fait ouvertement de cet acte mystérieux la condition de la vie (v. 53-56) ; il parle de *le manger lui-même* (v. 57) ; après quoi, il résume tout l'entretien dans une suprême déclaration (v. 58). L'évangéliste indique enfin le lieu de cette scène (v. 59).

V. 53-55. « *Jésus leur dit donc : En vérité, en vérité, je vous dis que, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme*

¹ B T Itplerique ajoutent αὐτοῦ après τὴν σὰρκα.

et ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous-mêmes. 54 Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, a la vie éternelle; et je le ressusciterai au dernier jour ¹. 55 Car ma chair est véritablement ² une nourriture, et mon sang est véritablement ³ un breuvage ³. » — En parlant de donner à manger sa chair immolée (v. 51), Jésus faisait déjà une allusion évidente au repas pascal; en distinguant expressément les deux termes : la chair et le sang, il rend cette allusion plus transparente encore. Sans doute, le sang de l'agneau ne figurait pas dans ce repas; mais il avait joué un rôle décisif dans la délivrance dont le repas était le mémorial. Répandu sur les linteaux des portes, en signe d'expiation, le sang avait garanti le peuple des coups de l'ange de la mort. Dans la cérémonie de l'immolation de l'agneau dans le temple, l'aspersion se faisait sur les cornes de l'autel, qui remplaçaient les portes des maisons israélites. — La chair correspond ici au corps de l'agneau, qui était le mets essentiel du repas pascal. Ce mot prend un sens de plus en plus concret. Auparavant il désignait toute sa vie humaine en général; maintenant c'est positivement le corps qui doit être rompu, pour que le sang puisse couler et servir de breuvage. Le sang versé garantit au croyant le pardon, la délivrance de la condamnation; la chair est l'aliment qui lui communique positivement la vie; et les deux faits, délivrance de la mort, communication de la vie, constituent le salut complet.

Le sens de cette parole est donc : « Si vous ne vous appropriez par la foi ma mort (le sang) et ma vie (la chair),

¹ Les Mss. se partagent entre τη et εν τη.

² Σ DEHMSUVΓΔΛ Mnn. Itpleriq Vg. Syr. Or. (3 fois) : αληθως ; BCF^a KLT II 30 Mnn. Cop. Or. (5 fois) : αληθης.

³ Σ omet les mots βρωσις... εστι et lit ποτον au lieu de ποσις (ma chair est véritablement un breuvage). D omet les mots και... ποσις.

vous mourrez, parce que vous ne posséderez ni la réconciliation avec Dieu, ni la vie en Lui. On voit que Jésus ne répond point directement au : *Comment?* des Juifs. Mais ainsi qu'il l'avait fait avec Nicodème, il donne indirectement l'explication désirée. Là, il avait substitué à l'expression « *naître de nouveau* » celle de « *naître d'eau et d'Esprit*. » Ici, il complète l'expression « *manger sa chair* » par celle de « *boire son sang* ». Il donne d'abord cette explication sous forme négative : Rien, en dehors de ce manger et de ce boire, ne peut donner la vie. C'est la dénégation divine opposée à la protestation juive (v. 52). L'homme qui ne s'est pas nourri de la chair et du sang de Jésus porte la mort dans son être le plus intime. Au v. 54, c'est la même idée sous forme affirmative : Ce manger et ce boire donnent certainement la vie. Jésus élève même le regard du croyant jusqu'au terme suprême de cette communication de vie, la résurrection des corps. La relation entre ces derniers mots : « *Et moi je le ressusciterai . . .* », et la déclaration précédente, est celle-ci : « *Et ainsi cet homme possédera une vie en vertu de laquelle je ne manquerai pas de le ressusciter au dernier jour.* » La résurrection corporelle n'est donc ni une superfétation oiseuse, relativement à la vie spirituelle, selon la pensée que M. Reuss prête à Jean, ni un acte magique, indépendant de cette vie supérieure, selon l'idée qu'on s'en fait souvent ; c'est le couronnement de la résurrection spirituelle, le terme voulu de l'œuvre divine : la *nature* restaurée et glorifiée par la *grâce* victorieuse du péché.

Le v. 55 justifie et cette négation et cette affirmation. Si cette chair et ce sang sont pour l'homme la condition de la vie, c'est qu'ils sont, *en toute réalité*, aliment et breuvage. — Le poids des autorités critiques fait pencher la balance en faveur de la leçon *ἀληθῶς*, « *est vraiment,* » au

lieu de ἀληθής : « est une *vraie* nourriture, . . . un *vrai* breuvage. » Le *Sinaït.*, le *Cantabrig.*, aussi bien que les anciennes Vss., sont avec les autorités byzantines du côté de la première leçon, qui est d'ailleurs plus conforme au style ordinaire de Jean. Comme le fait observer Lücke, Jean rapporte ordinairement ἀληθής à la véracité morale, en opposition à ψεῦδος, tandis qu'il lie volontiers l'adv. ἀληθῶς à un substantif (I, 48 : ἀληθῶς Ἰσραηλίτης; VIII, 31 : ἀληθῶς μωθηταί). Le sens des deux leçons n'est pas sensiblement différent. Jésus veut dire, en tous cas, que, par sa chair et son sang, on est réellement sustenté, nourri, par conséquent vivifié (v. 54). L'adverbe ou l'adjectif exprime la pleine réalité de la communication vitale opérée par ces éléments.

Les v. 56 et 57 expliquent leur vertu vivifiante affirmée v. 25. Jésus suppose dans cette explication que demeurer en lui, c'est vivre (v. 56), et il rend compte de ce fait unique (v. 57).

V. 56 et 57. « *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui. 57 Comme le Père qui est vivant, m'a envoyé, et que je vis par le Père, de même celui qui me mange, celui-là aussi vivra¹ par moi.* » — Si la chair et le sang de Jésus ont la vertu qui leur est attribuée v. 55, c'est qu'ils sont les intermédiaires par lesquels le croyant s'unit à Jésus et, par lui, au Père. Le *demeurer* du croyant en Jésus comprend deux choses : le renoncement à toute vie propre, c'est-à-dire, à tout mérite, à toute force, à toute sagesse émanant de son propre fonds ; puis le repos absolu en Christ, comme en celui qui seul possède la richesse capable de combler ce vide. Le *demeurer* de Christ dans le croyant exprime la communication

¹ Les Mss. varient entre ζῆσεται (Γ Δ etc.), ζῆσει (Σ Β etc.) et ζῆ (C D).

complète, de la part de Christ au fidèle, de tout ce qu'il *a* et même de tout ce qu'il *est*, de sa personnalité tout entière (« celui qui *me* mange, » v. 57). De cette relation mutuelle résulte pour le croyant la vie. Comment? C'est ce que fait comprendre le v. 57.

Si la communion avec Jésus donne la vie, c'est que Jésus a lui-même accès à la source de la vie. Il a pour principe vital *le Vivant*, dans le sens parfait du mot; et la garantie de vie qui résulte pour Jésus de cette communion avec le Père, s'étend tout naturellement à l'homme qui se nourrit de lui et fait de lui le principe de sa vie. Cette parole s'applique à Jésus, non dans sa condition de Logos (comp. V, 26), mais dans son état de dépouillement (*m'a envoyé*, v. 57), et comme Fils de l'homme. Il s'agit d'expliquer comment un homme peut devenir pour les autres hommes le principe de la vie dans un sens tellement exclusif et réel que manger cet homme soit vivre. C'est donc le mystère de sa propre vie, dans son état d'abaissement, que Jésus dévoile dans la première partie de ce verset, pour en déduire, dans la seconde, l'explication de la vie du croyant. Cette première partie du v. 57 renferme deux propositions corrélatives : ce que Dieu est pour Jésus, ce que Jésus est pour Dieu. Comprendre cette double relation, c'est pénétrer le secret de la vie intime de Jésus. *Le Père, qui est vivant, l'a envoyé* : la responsabilité de la mission et de l'œuvre de Jésus repose donc tout entière sur le Père. Et comme le Père est le vivant, absolument parlant, cette qualité d'envoyé du Père renferme pour Jésus la garantie absolue de la victoire sur la mort sous toutes ses formes. Mais, d'autre part, cette conséquence suppose du côté de Jésus une dépendance persévérante vis-à-vis du Père et une consécration absolue à sa mission : il doit incessamment *vivre par le Père*.

Le mot ζῶ, *je vis*, n'indique pas seulement le fait de l'existence ; c'est ici la vie en acte, dans ses manifestations diverses, physiques et morales. Il n'est pas tout à fait exact de rendre δὲξ (avec l'accusatif), comme nous l'avons fait, par la prépos. *par*. Mais il serait pédant et même inexact de traduire : *à cause de*. Jésus veut dire qu'en vertu de cette mission du Père dont il a conscience, il puise incessamment tout en lui, lumière et force. C'est donc dans le Père qu'il trouve la loi et la source de son activité, son principe vital. Le Père, en envoyant le Fils, lui a garanti cette relation ; et le Fils, à son tour, y demeure soigneusement fidèle (V, 17).

Que résulte-t-il de là ? Que la vie du Père se trouve parfaitement reproduite sur la terre dans une vie humaine ; que Jésus, c'est Dieu vécu par un homme. Et de là résulte la seconde partie du verset : Manger Jésus, c'est s'incorporer Dieu, le vivant, et par conséquent vivre. Cette seconde partie du verset ne comprend grammaticalement qu'une proposition. Mais le sujet : « *Celui qui me mange,* » correspond à la première proposition de la déclaration précédente : « *Comme le Père m'a envoyé ;* » et le prédicat : « *Celui-là aussi vivra par moi,* » à la seconde : « *Et que je vis par le Père.* » — Le premier καί, *et*, ou plutôt *aussi*, est le correspondant de καθώς, *comme*, et en même temps le signe de la proposition principale. Jean a mis καί et non pas οὕτως, *ainsi*, parce que l'analogie n'était pas parfaite. Le second καί devant le pronom a un autre sens ; il sert à mettre en relief le sujet : καὶ ἐκεῖνος, *lui aussi*, et cela afin d'accentuer cette idée : que le croyant, en se nourrissant de Jésus, obtient exactement la même garantie de vie que celle dont Jésus jouit lui-même par le fait de sa relation avec son Père. Une pensée d'une insondable profondeur est contenue dans cette parole : Jésus seul a directement

accès à la source suprême. La vie qu'il y puise, humainement élaborée et reproduite en sa personne, devient en lui accessible aux hommes. Comme la vie infinie de la nature ne devient saisissable pour l'homme qu'autant qu'elle se concentre dans un fruit ou un morceau de pain, ainsi la vie divine n'est mise à notre portée qu'autant qu'elle s'incarne dans le Fils de l'homme. C'est ainsi qu'il est pour tous le *pain de vie*. Seulement, comme nous devons saisir le morceau de pain et nous l'assimiler, pour obtenir la vie par lui, il faut nous incorporer aussi la personne du Fils de l'homme par l'acte intime de la foi, qui est le mode de la manducation spirituelle. En le mangeant ainsi, lui qui vit de Dieu, nous vivons de Dieu même; et dès lors nous vivons réellement, comme lui-même. Le vrai Dieu, le Père vivant, ne se donne qu'à un seul, mais *en* lui à tous ceux qui mangent cet unique. Voilà le secret de la vie, le mystère du salut, ce que saint Paul appelle « *la récapitulation de toutes choses en un* » (Eph. I, 10). Repousser cet aliment, c'est donc se priver de la vie.

V. 58. « *C'est ici le pain qui est descendu¹ du ciel: il n'en est pas comme de vos pères² qui ont mangé la manne³ et sont morts; celui qui mange ce pain, vivra⁴ éternellement.* »

— Cette déclaration, qui termine l'entretien, a le caractère d'une sommation définitive: « C'est à prendre ou à laisser. Je vous le dis: refuser, c'est mourir; manger, c'est vivre. » La proposition principale d'où dépend οὐ καθώς, *non comme*, me paraît être (sans ellipse): celui qui mange, vivra. Voici le sens: « Au contraire de ce qui est arrivé à vos pères..., celui qui... vivra. »

¹ N omet οὗτος et lit καταβαίνων au lieu de καταβας.

² N B C L T Cop. Or. omettent υμων après πατερες.

³ Les mêmes plus D omettent το μαννα (après υμων).

⁴ Variante de ζήσει et ζησεται (v. 57).

Qu'entend Jésus, dans tout ce passage, par ces expressions : *manger sa chair, boire son sang*?

1. Un grand nombre d'interprètes ne voient là qu'une *métaphore*, désignant l'acte par lequel la foi s'unit moralement à son objet. Selon les uns (Reuss), cet objet serait la *personne historique* de Jésus-Christ, telle qu'elle se trouvait sous les yeux des auditeurs. L'expression *ma chair* et *mon sang* devrait être prise dans le sens de celle-ci : *la chair et le sang*, c'est-à-dire « la personne humaine. » Selon d'autres, l'objet de la foi serait non seulement le Christ vivant (*la chair*), mais aussi le Christ victime (*le sang*); et Jésus caractériserait ici tout ensemble l'appropriation de sa vie sainte et la foi à sa mort expiatoire. Cette interprétation, sous l'une ou l'autre des deux formes principales que nous venons d'indiquer, se rattache bien au commencement du discours; car l'assimilation spirituelle par le moyen de la foi est certainement l'idée d'où était parti le Seigneur : « *Je suis le pain de vie; celui qui vient à moi n'aura pas faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif* » (v. 35). Seulement on ne comprend pas bien, à ce point de vue, dans quel but Jésus donne à cette conception tout à fait spirituelle une expression de plus en plus paradoxale, matérielle et par conséquent intelligible pour ses interlocuteurs. Si c'est là tout ce qu'il veut dire, même dans les derniers mots de l'entretien, ne semble-t-il pas jouer sur les termes et prendre à tâche de scandaliser inutilement les Juifs?

2. Cette difficulté très-réelle a poussé plusieurs commentateurs à appliquer ces expressions à l'acte de la sainte Cène que Jésus aurait eu en vue déjà dans ce moment-là et qui devait plus tard résoudre pour ses disciples le mystère de ses paroles. Mais cette explication soulève la même difficulté que la précédente. A quoi bon cette allusion incompréhensible à une institution que nul ne pouvait prévoir? Puis, Jésus ferait-il dépendre la possession de la vie éternelle de l'accomplissement d'un acte extérieur, tel que celui de la sainte Cène? Dans tout son enseignement, l'unique condition du salut, c'est la foi. L'école de Tubingue, qui s'est rattachée à cette interprétation, en a tiré un argument contre l'authenticité de l'évangile; et non sans raison, si l'explication était fondée. Mais le pseudo-Jean, qui eût voulu au second siècle mettre dans la bouche de Jésus une allusion à la sainte Cène, n'eût pas

manqué d'employer le mot *σῶμα*, *corps*, usité dans le texte de l'institution et dans les formules liturgiques, plutôt que celui de *σὰρξ*, *chair*. Preuve en est cet appendice inauthentique qu'on lit dans le *Cantabr.*, l'*Amiatinus*, etc., à la fin du v. 56 : « Si un homme reçoit le *corps* du Fils de l'homme, comme un pain de vie, il aura la vie en lui. »

Pour discerner la vraie pensée du Seigneur, il faut, à ce qu'il nous paraît, distinguer avec soin, dans le manger et le boire mystérieux ici décrits, l'acte de l'homme et le don divin, comme le fait Jésus lui-même v. 27. L'acte humain, c'est la foi, et la foi seule; et, pour autant que le manger et le boire désignent la part du croyant dans son union avec Jésus-Christ, ces termes ne dépassent point la portée que leur donne l'interprétation exclusivement spiritualiste. Manger la chair, c'est contempler avec foi la sainte vie du Seigneur, s'en pénétrer de manière à la reproduire; boire le sang, c'est également contempler avec foi sa mort violente, en faire sa propre rançon, en savourer l'efficace expiatoire. Et, pour le dire en passant, il ne faut point confondre, ainsi que le fait M. Reuss, ces expressions de *chair* et de *sang*, opposées l'une à l'autre, comme elles le sont ici (par leur liaison aux termes de *manger* et de *boire*), avec la formule ordinaire : *la chair et le sang*, désignant la personne humaine. Lücke (t. II, p. 159) a fort bien fait ressortir la différence : « La chair et le sang, dit-il, envisagés comme distincts, désignent *la vie et la mort* humaines. » Mais si la part de l'homme, dans l'union mystique, se borne à la foi, cela ne détermine rien encore sur la nature du don divin accordé au croyant. Il y a ici une gradation. Ce don renferme d'abord le pardon (*boire le sang*); puis, pour le croyant pardonné, la venue du Saint-Esprit qui, comme le montreront les ch. XIV-XVI, fait vivre en lui Christ lui-même et reproduit en sa personne cette sainte personnalité (*manger sa chair*). Est-ce là tout? Nous avons vu avec quelle insistance Jésus revient à chaque instant, dans le discours précédent, sur l'idée de la résurrection corporelle; il le fait de nouveau au v. 54, d'une manière encore plus significative. La vie qu'il communique au croyant n'est donc pas de nature purement morale; c'est *sa vie complète*, corporelle autant que spirituelle, sa personnalité tout entière. Comme les grains que renferme l'épi ne sont que la réapparition du grain de semence mystérieusement multiplié,

ainsi les croyants sanctifiés et ressuscités ne doivent être que la reproduction, en milliers de vivants exemplaires, de Jésus glorifié. Le principe de cette reproduction est spirituel sans doute : l'Esprit, qui fait vivre Christ en nous; mais le terme de cette œuvre est physique : c'est le corps glorieux des fidèles, image du sien (I Cor. XV, 49). Jésus lui-même est né physiquement par la vertu de l'Esprit. Les grains dans l'épi ne sont pas plus réellement la substance du grain de semence, que les fidèles glorifiés ne sont la substance spirituelle et corporelle de leur chef. Jésus savait, Jésus sentait profondément qu'il appartenait, corps et âme, à l'humanité. C'est dans ce sentiment, et non pour donner de gaieté de cœur un scandale à ses auditeurs, qu'il a employé les termes qui nous étonnent dans ce discours. Il n'y a de figure que dans les expressions : manger et boire. Mais le côté corporel de la communion avec lui est parfaitement réel et doit être pris à la lettre. « *Nous sommes de son corps, de sa chair et de ses os,* » dit un apôtre qui n'est pas suspect de matérialisme (Eph. V, 30); et, pour bien faire comprendre qu'il s'agit dans sa pensée de tout autre chose que d'une métaphore intelligible pour le premier écolier venu, il ajoute : « *Ce mystère est grand, je dis cela par rapport à Christ et à l'Eglise* » (v. 32). Ce mystère de notre union complète avec sa personne, qui est exprimé en *paroles* dans ce discours, est précisément celui que Jésus a voulu exprimer par un *acte*, en instituant le rite de la sainte Cène. Il ne faut point dire que dans ce discours Jésus fait allusion à la sainte Cène; mais il faut dire que la sainte Cène *et* ce discours se rapportent à un seul et même fait divin, exprimé ici par une métaphore, là par un emblème. A ce point de vue, la question délicate de savoir pourquoi Jésus se sert ici du mot *chair*, et, dans l'institution de la sainte Cène, du mot *corps*, se résout facilement. Quand il instituait l'emblème, il tenait un *pain* et le rompait; or, ce qui correspond à ce pain rompu, c'était son *corps*, comme *organisme* (σῶμα) brisé. Dans le discours de Capernaüm où il s'agit uniquement de *nutrition*, d'après l'analogie de la multiplication des pains, Jésus devait présenter plutôt son corps comme *substance* (σάρξ) que comme organisme. Cette propriété parfaite des termes montre l'originalité et l'authenticité des deux formes.

Reste une question qui, au point de vue auquel nous venons

de nous placer, n'a plus qu'une importance secondaire pour l'exégèse, celle de savoir si, à cette époque déjà, Jésus pensait à instituer la cérémonie de la sainte Cène ¹. Cela nous paraît probable. Il connaissait sa mort prochaine ; la nouvelle du meurtre de Jean-Baptiste venait d'en réveiller en lui le pressentiment (Matth. XIV, 13) ; il la rapprochait, dans sa pensée, du sacrifice de l'agneau pascal ; il savait qu'elle serait *pour la vie du monde entier* ce que l'immolation de l'agneau avait été pour l'existence du peuple d'Israël. Quoi de plus naturel, que d'arriver de ces prémisses à l'idée d'un banquet commémoratif de sa mort, comme le repas pascal l'avait été jusqu'à ce jour du sacrifice de l'agneau ? L'institution de la sainte Cène n'aurait donc pas été une inspiration du moment ; dès longtemps Jésus aurait porté cette pensée dans son cœur. Depuis quand ? Depuis le jour peut-être où, privé de la joie de célébrer la Pâque à Jérusalem et voyant accourir de tous côtés les multitudes, il leur improvisa une Pâque, rivale de celle qui allait se célébrer dans la ville sainte. Ce banquet, offert à ses disciples comme un dédommagement *momentané*, se transforma plus tard, dans la sainte Cène, en une institution *permanente*. C'est là précisément le point de vue auquel voulait dès le commencement nous placer saint Jean, lorsqu'il disait (v. 4) : « Or la Pâque, la fête *des Juifs*, était proche ; » et c'est probablement ce rapprochement qui a inspiré aux quatre évangélistes cette expression, si semblable à celle de l'institution de la sainte Cène, par laquelle ils commencent tous quatre le récit de la multiplication des pains : « *Il prit le pain et rendit grâces.* »

V. 59. « *Jésus dit ces choses, enseignant dans la synagogue, à Capernaüm.* » — Il y avait assemblée régulière de synagogue les second, cinquième et septième jours de la semaine (lundi, jeudi et samedi). Le jour de la Pâque doit être tombé, en l'an 29, sur le lundi 18 avril (voy. Chavannes, *Revue de théol.*, 3^e série, t. I^{er}, p. 209 et suiv.). Si la multiplication des pains eut lieu la veille de la Pâque (v. 4), le lendemain, jour où Jésus prononça ce

¹ Sur le silence de Jean relativement à cette institution, voy. ch. XIII.

discours, dut être par conséquent ce lundi qui était jour d'assemblée. Mais dans quel but l'évangéliste intercale-t-il ici cette notice? Veut-il uniquement donner un détail historique? Il est difficile de le croire. Tholuck pense que son but est d'expliquer la nombreuse assistance que suppose le récit suivant (*donec*, v. 60). N'est-ce point un peu recherché? Il nous paraît plutôt qu'après avoir rendu compte d'un discours aussi solennel, l'évangéliste sent le besoin de fixer à jamais le lieu de cette scène mémorable (comp. VIII, 20). Pour sentir cette intention, il faut d'abord observer le manque d'article devant συναγωγή, non : dans la synagogue, mais : en assemblée synagogale; puis il faut rapporter le régime *en assemblée* à *enseignant*, et le rég. à Capernaüm à *il dit*, et paraphraser ainsi : « Il parla de la sorte, enseignant en pleine synagogue, à Capernaüm. » Le terme διδάσκων, *enseignant*, qui désigne un enseignement proprement dit, rappelle la manière dont Jésus avait expliqué et discuté les textes scripturaires, v. 31 et 35; il est en rapport avec la solennité de cette scène.

Les auditeurs avaient interrogé, murmuré, débattu; maintenant ce sont les mieux disposés d'entre eux, et même quelques-uns des disciples permanents de Jésus, qui se font les organes du mécontentement général.

4. V. 60-65.

V. 60. « *Après l'avoir entendu parler ainsi, plusieurs de ses disciples dirent : Cette parole est dure : qui peut l'écouter?* » — Selon de Wette, Meyer, cette exclamation se rapportait à l'idée de la mort sanglante du Messie, le grand scandale des Juifs, qui était impliquée dans les déclarations précédentes; selon Tholuck, Hengstenberg, à l'orgueil apparent avec lequel Jésus rattachait à sa propre personne le salut du monde; selon plusieurs anciens, Lampe et d'autres, à la prétention de Jésus d'être un per-

sonnage descendu du ciel. Il me paraît difficile de l'appliquer à autre chose qu'au contenu paradoxal des dernières paroles de Jésus : l'obligation de manger sa chair et de boire son sang. C'est là l'idée la plus saillante à la fois et la plus choquante dans ce qui précède. Grossièrement comprise, elle pouvait bien révolter même des disciples. — Le terme μαθηταί, *disciples*, désigne ici des gens qui s'étaient attachés à Jésus, qui le suivaient habituellement et qui avaient même rompu avec leurs occupations ordinaires pour l'accompagner (v. 66); c'était du milieu d'entre eux que Jésus avait choisi, peu de temps auparavant, les Douze (Luc VI, 12-16). — Σκληρός (proprement *dur*, *coriace*) ne signifie point ici : *obscur* (Chrysostome, Grotius, Olshausen), mais : *difficile à accepter*. Ils croient comprendre; mais ils ne peuvent admettre. — Τίς δύναται, « qui est de force à...? » — Ἀκούειν, « écouter tranquillement, sans se boucher les oreilles. »

V. 61-63. « Mais Jésus, sachant¹ en lui-même que ses disciples murmuraient là-dessus, leur dit : Cette parole vous scandalise? 62 Et si vous venez à voir le Fils de l'homme montant là où il était auparavant? 63 C'est l'Esprit qui vivifie; la chair est sans efficace. Les paroles que je vous dis² sont esprit et vie. » — Comme l'observe Lange, les mots « en lui-même » n'excluent point l'aperception de quelques signes extérieurs, mais signifient que Jésus n'eut besoin d'aucune interrogation pour comprendre ces symptômes. — Le mot *scandaliser* doit se prendre ici dans le sens le plus grave, comme Luc VII, 23 : faire broncher, *quant à la foi*.

¹ Au lieu de εἶδως δέ, N lit εἶνω οὖν et ajoute καὶ devant εἶπεν.

² Au lieu de λαλῶ, N B C D K L T U 46 Mm. It. Vg. Or. lisent λελαλήκα.

Les mots ἐὰν οὖν (v. 62), que nous avons traduits par *et si*, ne s'appuient sur aucune proposition principale. Il faut donc en suppléer une. On peut sous-entendre : « Que direz-vous alors ? » ou (en relation plus directe avec la supposition : *et si...*) soit : « Votre scandale ne cessera-t-il pas alors ? » soit au contraire : « Ne serez-vous pas encore bien plus scandalisés ? » C'est cette dernière question que sous-entendent de Wette, Meyer, Lücke. Il faut selon eux rapporter l'expression « *monter là où il était auparavant* » à la mort de Jésus : « Vous êtes scandalisés de l'annonce de ma mort ; combien le serez-vous davantage en contemplant réellement ce fait ! » Mais quelle force aurait cet argument ? Un fait n'est pas plus difficile à accepter que la déclaration qui l'annonce. Puis, l'expression *descendre*, qui est le pendant de celle de *monter*, a été employée dans tout ce chapitre pour désigner l'incarnation ; le terme *monter* fait donc penser à l'ascension plutôt qu'à la mort. Jésus dit, après sa résurrection : « *Je ne suis pas encore monté* » (XX, 17). Sa mort n'est donc pas le fait qu'il désigne par le terme *monter*. Quand il veut réunir ces deux notions, la suspension à la croix et l'élévation céleste, dans une expression amphibologique (III, 14 ; XII, 32), il dit ἐψοθῆναι, *être élevé*, et non ἀναβαίνειν, *monter*. Cette dernière expression, surtout au prés. (*montant*), ne peut, comme l'observe Bäumlein, s'appliquer au crucifiement. La seule explication conforme aux expressions du texte est, comme l'a reconnu Hilgenfeld lui-même, l'ancienne interprétation des Pères, qui rapportent ces mots à l'ascension. Sans doute, il n'y a que les Douze qui, dans le sens matériel, aient contemplé ce fait ; mais, par leur témoignage, tous les croyants le voient. Jésus applique positivement cette expression de *voir* aux Juifs incrédules (Matth. XXVI, 63) : « *Dès ce moment, vous verrez le Fils*

de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu et venant sur les nuées du ciel. » Dans ce sens, le raisonnement de Jésus se comprend facilement : « L'idée de manger ma chair vous scandalise? Elle vous paraîtra plus absurde encore quand vous me verrez monter aux cieux. Mais c'est alors aussi que votre scandale cessera et que vous comprendrez de quelle manducation j'ai voulu parler. » En d'autres termes : « Le manger et le boire matériels deviendront par ce fait chose si *impossible* qu'alors un tout autre sens de mes paroles se découvrira à vous. » Le *auparavant* ne peut se rapporter qu'à l'existence de Jésus, comme Logos, antérieurement à sa vie terrestre. Le v. 63 se rattache tout naturellement, comme nous le verrons, à l'idée du v. 62 ainsi comprise. Lücke, Meyer et d'autres allèguent, contre l'application de ce verset à l'ascension, que ce fait n'est point rapporté par Jean, et qu'il n'est mentionné que dans les écrits des disciples des apôtres, Marc et Luc. Pour qui comprend le plan du quatrième évangile et le rapport de ce livre aux synoptiques, cette objection est toute résolue.

L'explication du v. 63, en rapport avec celle que nous venons de donner du v. 62, est celle-ci : « En voyant disparaître ma chair, à mon retour dans le ciel, vous comprendrez que le principe vivifiant dont j'ai voulu parler est l'Esprit, et non la substance matérielle. » La Pentecôte : voilà le fait réel que promettait Jésus dans tout le discours précédent; c'est par l'Esprit que se réaliseront les promesses v. 53-58. Ainsi s'explique l'analogie singulière des termes du v. 56 avec ceux des ch. XIV-XVII. Seulement, pour ne pas attribuer à l'explication donnée par Jésus dans le v. 63 le caractère d'une rétractation, il faut se rappeler que le Seigneur, en se communiquant à nous par l'action de l'Esprit, nous incorpore sa personne tout

entière. Saint Paul développe dans le même sens l'idée du second Adam, comme *Esprit vivifiant* (1 Cor. XV, 45). Ce n'est pas seulement l'expression identique $\piνεῦμα ζωοποιούν$, qui rapproche ces deux passages : c'est surtout l'idée de la résurrection corporelle à laquelle Jésus revient si souvent dans son discours et qui est l'objet principal du chapitre de saint Paul.

La Bible ne connaît pas l'antagonisme fort peu philosophique que le cartésianisme a introduit dans la pensée moderne, entre l'esprit et la matière : « Il y a, dit saint Paul, *un corps spirituel* » (1 Cor. XV, 44). Ce que Jésus nie positivement dans le v. 63, c'est une communication quelconque de lui à nous, opérée par un autre agent que l'Esprit. Le terme *la chair*, dans ce verset, signifie donc : la chair telle quelle, matériellement mangée. Par les termes *Esprit* et *chair*, Chrysostome et d'autres entendent l'intelligence spirituelle et la compréhension grossièrement littérale. Ce sens est aussi forcé que celui des interprètes luthériens, qui appliquent la première de ces expressions à la vraie célébration de la sainte Cène, la seconde, à l'usage purement matériel du sacrement.

Jésus a rectifié le malentendu des auditeurs, au v. 62, par un argument historique, le fait futur de l'ascension ; au v. 63^a, par une preuve tirée de l'essence des choses, le rôle nécessaire de l'Esprit dans toute communication vitale ; le v. 63^b contient l'application de cette démonstration. Si Jésus disait seulement : *sont esprit*, on pourrait expliquer : « ont un caractère spirituel, doivent être prises dans un sens figuré » (Augustin). Mais Jésus ajoute : *et sont vie* ; et ces mots ne se prêtent plus à cette interprétation. Jésus veut dire plutôt que ses paroles *sont* l'incarnation pure de l'Esprit et le véhicule de la vie. Il en *résulte* qu'elles ne sauraient accorder une valeur quelconque à la

chair, comme telle, et que celui qui leur attribue un pareil sens, commet nécessairement une méprise; car, comme l'Esprit est la vie, la chair, séparée de lui, doit n'être que mort (Rom. VIII, 6). — La leçon alex. λελάληκα (« les paroles que j'ai dites ») restreint l'application de ce principe aux discours précédents. D'après la leçon byz. λαλῶ (« les paroles que je dis »), ces mots indiquent la nature constante des paroles de Jésus. Malgré la préférence de Lachmann, de Wette, Meyer, Tischendorf, pour la première, la présence du pron. ἐγώ, *moi*, décide pour la seconde; ce mot met en effet la nature des *paroles* en rapport avec le caractère de la *personne* : « Les paroles que prononce un être *tel que moi*, ne peuvent être en tout temps qu'esprit et vie. »

V. 64 et 65. « *Mais il en est parmi vous quelques-uns qui ne croient point. Car Jésus¹ savait dès le commencement quels étaient ceux qui ne croyaient point et quel était celui qui le trahirait* : 65 *et il ajouta : C'est pour cela que je vous ai dit que personne ne peut venir à moi, à moins que cela ne lui soit donné par mon Père.* » — A l'exclamation : *Cette parole est dure*, Jésus avait répondu : « Elle n'est dure qu'autant que vous lui donnez un sens antipathique à sa nature, non spirituel. Mais, ajoute-t-il maintenant, il y en a même parmi vous, mes disciples, qui sont étrangers à cette sphère spirituelle et ne croient point, tout en me suivant. » L'expression *quelques-uns* limite encore à un petit nombre de ses disciples ce jugement sévère. L'évangéliste motive, dans la seconde partie du v., la déclaration de Jésus dans la première. Le mot ἐξ ἀρχῆς, *dès le commencement*, s'applique sans doute aux premiers temps du ministère de Jésus, lorsqu'il se mit à grouper autour

¹ Au lieu de ο Ιησους, N lit ο σωτηρ.

de lui un cercle de disciples permanents. Comp. XV, 27; XVI, 4; Act. I, 21. 22. Tholuck, de Wette, rapportent cette expression au commencement de la relation de Jésus avec chaque individu; Lange, au premier germe d'incrédulité dans un cœur; Chrysostome, Bengel, au moment où les auditeurs avaient commencé à murmurer. Ces applications paraissent peu naturelles. — Kzí : *et même*, ou : *et en particulier*. — L'expression « *quel était celui qui* » est écrite, non au point de vue d'une prédestination fataliste, mais tout simplement à celui du fait accompli. Comp. v. 71. Mais, demande-t-on, si cette trahison était réellement prévue par Jésus dès le commencement, comment a-t-il pu mettre Judas au rang des Douze? Nous ne connaissons qu'une réponse à cette question : il a obéi au Père. « *Je ne fais*, dit-il lui-même, *que ce que mon Père me montre.* » « Si, dit Riggerbach (*Leben des Herrn Jesu*, p. 366), dans cette nuit de prière où se prépara l'élection des Douze (Luc VI, 12), les pensées du Seigneur Jésus se trouvaient toujours et toujours ramenées sur cet homme, et que, tout en discernant fort bien son manque de droiture, il dût reconnaître en cela le signal du Père, qu'aurons-nous à dire? » La chute même à laquelle cette relation devait aboutir, n'était-elle point l'unique moyen de briser l'orgueil colossal de cette nature? Et le moment où Judas a senti la grandeur de son crime, n'eût-il pas pu devenir encore pour lui celui de son salut...? Comment voir clair dans cette nuit profonde?

Le καὶ ἔλεγεν, *et il disait*, fait allusion à un moment de silence et de douloureuse réflexion, que l'évangéliste a rempli par la remarque v. 64^b; après quoi le Seigneur ajouta solennellement... Les mots διὰ τοῦτο, *c'est pour cela que*, se rattachent aux paroles, v. 64^a. Ce fait de l'incrédulité d'une partie de ses *disciples* eux-mêmes est la confirmation

la plus éclatante de ce qu'il avait déclaré aux Juifs, touchant la nécessité de cette préparation intime sans laquelle, même dans la position la plus favorisée, la foi reste impossible. Cette parole était un adieu ; les disciples, à qui elle s'appliquait, la comprirent. Les synoptiques aussi nous font entrevoir, à certains moments, de tristes crises dans l'œuvre de Jésus en Galilée (Matth. XI, 26 et suiv. ; XVI, 48 et suiv.).

3. La crise de la foi en Galilée : v. 66-71.

V. 66. « *Dès ce moment¹, plusieurs de ses disciples se retirèrent d'avec lui et cessèrent de l'accompagner.* » — Dans le tableau que les synoptiques nous ont tracé du ministère galiléen, particulièrement dans celui de saint Luc, Jésus se montre souvent préoccupé de la nécessité d'opérer un triage parmi ces foules, qui le suivaient sans comprendre le sérieux de cette démarche. Comp. Luc VIII, 9 et suiv. ; IX, 23 et suiv. ; XIV, 25 et suiv. Jésus préférait un petit noyau d'hommes affermis dans la foi et résolus aux renoncements qu'elle impose, à ces multitudes dont le lien avec sa personne n'était qu'apparent. On se rend compte, à ce point de vue, de la méthode suivie par lui dans la scène précédente. Les paroles par lesquelles il avait caractérisé la nature et les privilèges de la foi, étaient propres à lui attacher à jamais les croyants, mais aussi à rebutter tous ceux qui, dans ces foules, étaient mus par les instincts du messianisme charnel. Jésus avait vu la veille le danger dont la tendance juive menaçait son œuvre ; il avait senti le besoin de purifier son Eglise naissante d'un tel alliage. Le v. 66 nous montre ce but atteint, quant à ceux des disciples qui n'appartenaient point à l'apostolat. — 'Ex

¹ N D ajoutent ici *ouv.*

jusqu'ici que de la vocation de cinq disciples, au ch. I; il a mentionné en outre l'existence d'un cercle indéterminé et assez nombreux de croyants. On touche au doigt, dans cet exemple, l'erreur de ceux qui prétendent que Jean ignore ou nie tacitement tous les faits qu'il ne raconte pas lui-même. Cette expression répétée v. 70-71 : *les Douze*, suppose et confirme le récit Luc VI, 12 et suiv.; Marc III, 13 et suiv., que Jean a omis. — La question de Jésus, commençant par μή, attend une réponse négative. Aussi de Wette, Meyer, donnent-ils à cette parole une teinte tout à fait mélancolique : « Vous ne voulez pourtant pas aussi me quitter ! » C'est là un exemple instructif des erreurs où peut conduire la pédanterie grammaticale. Bien loin d'avoir l'accent plaintif, cette question respire une mâle énergie. Jésus, après avoir vu partir la plupart de ses anciens disciples, semblait devoir tenir d'autant plus à ces Douze, les derniers appuis de son œuvre; au contraire, il leur ouvre la porte toute grande. Seulement, comme il ne veut certes pas les engager à partir, et que c'est uniquement une permission qu'il prétend leur donner, il ne peut employer la tournure οὐχ ὑμεῖς θέλετε, *ne voulez-vous pas*, qui serait une invitation positive au départ. Il se borne donc à dire : « Vous ne voulez pas, sans doute...? Si cependant vous voulez, vous pouvez aller. » Il ne faut pas oublier que, dans l'emploi de ces particules, il y a des nuances de sentiment qui empêchent d'en assujettir le sens à des règles aussi rigoureuses qu'on se le figure quelquefois. — Le καί devant ὑμεῖς, *vous aussi*, distingue fortement les apôtres des autres disciples. — Auquel d'entre eux visait Jésus en décochant ce trait? La fin de l'entretien le fera comprendre. — Pierre se hâte de prendre la parole, et, sans peut-être s'inquiéter assez de savoir si son sentiment est partagé par tous ses collègues, il se fait leur organe; c'est exactement

le Pierre des synoptiques et des Actes, le hardi confesseur. Sa réponse (v. 68) exprime deux faits : le vide profond que laisse dans l'âme tout autre enseignement, la vivifiante richesse de celui de Jésus. Cette confession de Pierre est comme un écho de la parole de Jésus, v. 63 : « *Mes paroles sont esprit et vie.* » L'expérience des vrais croyants est déjà là pour confirmer les prétentions du Maître. En substituant « *les paroles* » à « *des paroles,* » nos traductions ordinaires transforment en une formule dogmatique un simple cri d'expérience et de sentiment.

Le v. 69 exprime la conclusion tirée par les apôtres eux-mêmes de l'expérience décrite au v. 68. Le pron. ἡμεῖς, *nous*, les oppose fortement à tous ceux qui viennent de désertier. Les verbes au parfait *avons cru, connu*, indiquent des faits désormais acquis et sur lesquels il n'y a plus à revenir. Jésus peut prononcer devant eux les choses les plus étranges : n'importe ; la foi qu'ils ont en lui et la connaissance qu'ils ont de lui leur font d'avance tout accepter. Il est une connaissance qui précède la foi (1 Jean IV, 16) ; mais il en est une aussi qui la suit et qui a un caractère plus intime et plus profond (Phil. III, 10) ; c'est de cette dernière que parle ici Pierre. Le contenu de sa profession est formulé assez différemment dans les deux leçons alexandrine et byzantine. En soi, la seconde a plus de vraisemblance, l'idée de *Fils du Dieu vivant* se rattachant parfaitement à l'ensemble du chapitre. Comp. v. 57 : « *Le Père qui est vivant.* » Ce qui la rend suspecte, c'est sa ressemblance avec la confession de Pierre, Matth. XVI, 16. Il est plus difficile au premier coup-d'œil de discerner l'à-propos de cette dénomination : le *Saint de Dieu*, dans ce contexte. Jésus est probablement désigné ainsi comme l'être divinement envoyé et scellé pour donner la vie au monde ; v. 27 : « *Celui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau.* » Ce sceau divin irrécusable, c'est la sainteté.

V. 70 et 71. « Jésus leur répondit : N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous, les Douze ¹? Et l'un ¹ de vous est un démon! 71 Or il parlait de Judas Iscariote ², fils de Simon : car c'était lui qui devait le trahir, lui, l'un ³ des Douze. » — Pierre avait parlé au nom de tous; Jésus déchire le voile que cette profession, en apparence unanime, jetait sur l'incrédulité cachée de l'un d'eux. Non seulement il veut par là mettre sa responsabilité à couvert vis-à-vis de Judas; mais il veut prévenir le scandale qu'aurait pu causer aux apôtres la pensée que leur Maître avait manqué de discernement. Voilà pourquoi Jésus adresse sa réponse, non pas à Pierre seul, mais à tous (αὐτοῖς). Il rappelle d'abord le fait qui paraissait impliquer la communauté de foi affirmée par Pierre. « N'est-ce pas moi qui ai fait choix de vous? » Le mot ἐξελεξάμην, j'ai choisi, est le même que celui de Luc VI, 13 : ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα. L'aoriste indique un fait positif, une nomination expresse. Puis Jésus met en regard de ce fait un autre fait qui est en contradiction criante avec celui-là. Ἐξ ὑμῶν a l'accent : « d'entre vous, choisis par moi-même. » Διάλογος, comme adjectif, désigne un homme qui a les qualités de celui que le N. T. appelle ὁ διάλογος. C'est dans le même sens que Jésus dit à Pierre, Matth. XVI, 23 : « Retire-toi de moi, Satan. » Jésus venait d'ouvrir la porte à Judas; des hommes, animés comme lui de l'esprit judaïque, venaient de lui donner l'exemple de la retraite; et cependant, il reste et se couvre hypocritement du manteau de la pro-

¹ N retransche τους et εις.

² B C G L lisent Ισκαριωτου (à rapporter à Σιμωνος) au lieu d'Ισκαριωτην que lit T. R. avec 44 Mjj. etc. — N lit απο Καρυωτου, et 3 Mnn. απο Καριωτου. — D Italiq : Σκαριωθ. — Syr. : Iscariot.

³ T. R. lit ων après εις avec 43 Mjj. Mnn. It. Vg. Cop. contre B C D L. Syr. qui le retranchent.

fession de Pierre. Le terme qu'emploie Jésus exprime l'indignation profonde que lui causent cette persistance de Judas et la prévision de l'acte odieux auquel doit infailliblement aboutir cette marche.

Dans le moment, aucun des disciples, si ce n'est Jean peut-être et Judas lui-même, ne comprit à qui s'appliquait cette parole. — L'étymologie à peu près certaine du mot Ἰσααριώτης est אִישׁ קְרִיית, *homme de Kérioth*; c'était le nom d'une ville dans la tribu de Juda. Selon toute apparence, cet apôtre était le seul qui fût originaire de la Judée, cette contrée hostile à Jésus. Hengstenberg préfère l'étymologie אִישׁ שְׁקָרִים, *homme de mensonges*. Jean anticiperait ainsi l'emploi d'un nom qui ne lui aurait été donné qu'après son crime; c'est bien peu naturel. La leçon alex. fait de ce surnom l'épithète du père de Judas : en tout cas, cette leçon n'a de sens que dans l'étymologie que nous avons admise. — Le verbe ἤμελλεν signifie simplement, en partant du point de vue du fait accompli : « C'est lui à qui il devait arriver de... » — Les derniers mots font ressortir le contraste entre sa position et sa conduite.

Dès le commencement, un ver rongeur était attaché à la racine de la foi galiléenne. Jean avait caractérisé ce vice profond par ce mot : πάντα ἑωρακότες..., « *ayant vu tout ce qu'il avait fait* » (IV, 45). Et Jésus avait dit, dans le même sentiment (IV, 48) : « *Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croirez point.* » Le ch. VI nous fait assister à l'avortement du fruit de cet arbre qui avait présenté un moment de si belles apparences. La chrétienté ne semble-t-elle pas être arrivée aujourd'hui à un point où elle va reproduire, trait pour trait, la scène de ce chapitre? Les instincts matériels l'emportent sur les besoins religieux. L'Évangile ne correspondra plus par conséquent aux aspirations des masses. La parole : « *Vous m'avez vu et*

vous ne croyez point, » aura son application sur une plus vaste échelle; et la grande défection chrétienne reproduira momentanément la catastrophe galiléenne. La relation actuelle entre le christianisme et la chrétienté est le vrai commentaire du ch. VI de l'évangile de saint Jean.

On a objecté, contre l'authenticité des discours renfermés dans ce chapitre, leur inintelligibilité pour les auditeurs (Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, t. I, 2^e partie, p. 680 et 681) et la ressemblance du dialogue avec celui du ch. IV (*ibid.* p. 680). Comp. surtout : v. 34 avec IV, 15; v. 27 avec IV, 13, 14. — La première objection tombe, du moment où l'on reconnaît qu'à la suite du miracle de la multiplication des pains, si mal compris, Jésus visait à un triage. La seconde se résout aisément, si l'on considère que la rencontre toujours renouvelée entre la pensée céleste de Jésus et les esprits charnels qu'elle essayait d'élever jusqu'à elle, devait amener à chaque fois des phases analogues. Du reste, il n'est pas difficile de montrer des différences caractéristiques entre le ch. IV et le ch. VI. La principale est celle-ci : tandis que la Samaritaine se laisse transporter dans la sphère céleste où Jésus l'attire, les Galiléens, un instant soulevés, retombent bientôt sur la terre et rompent définitivement avec celui qui n'a plus rien à offrir à leur grossier matérialisme.

L'authenticité des discours renfermés dans ce chapitre est garantie par leur sublimité interne et par la convenance parfaite de la pensée et de l'expression, soit dans l'ensemble, soit dans les détails, avec la situation donnée. Ne sera-t-il pas permis de faire remarquer ici l'harmonie qui semble exister entre la marche des discours et la série des signes miraculeux qui y ont donné lieu ? Le grand signe de la multiplication des pains a été suivi de la marche sur les eaux, dans laquelle le corps de Jésus paraît élevé à un état supérieur aux conditions de cette terre, puis du fait de la translation instantanée de la barque, dans lequel les disciples sont comme enlevés avec lui par la force divine et soustraits aux lois de l'espace. Chacun de ces signes paraît avoir laissé, dans l'esprit du Seigneur, une empreinte qui se reproduit dans son discours d'une manière proportionnée à son impor-

tance : le premier, dans le tableau de la Pâque spirituelle; le second, dans la perspective de l'ascension (v. 62); le troisième, dans l'annonce de la Pentecôte (v. 63).

Dans cette existence unique, tout, les faits aussi bien que les paroles, est esprit et vie.

L'école de Baur envisage tout ce récit comme calqué sur les synoptiques. Hilgenfeld : « Cette scène reproduit celle de la profession connue de Pierre (Matth. XVI, 13 et suiv.); seulement elle indique le premier pas dans la transition de la foi à la connaissance. » Cette dernière intention serait bien peu indiquée! Quant au rapport à la scène de Césarée de Philippe, il me paraît qu'il est bien difficile de se représenter deux interrogations de Jésus et deux professions si semblables des disciples, par la bouche de Pierre, à peu près à la même époque du ministère galiléen. Il est donc probable qu'entre le discours à Capernaüm dans ce chapitre et la confession de Pierre, il faut placer (comme c'est le sens naturel du *ἐκ τούτου* v. 66) un intervalle d'un certain nombre de jours, peut-être de semaines, tout le temps nécessaire pour placer la matière renfermée dans Matthieu et Marc entre la multiplication des pains et l'entretien de Césarée de Philippe (Matth. XIV, 34 - XVI, 13; Marc VI, 53 - VIII, 26). Quant à Luc, il place comme Jean l'entretien de Jésus et la profession de Pierre immédiatement après la multiplication des pains (IX, 17. 18). Rien n'empêche donc d'identifier les deux scènes. Jean a remis toute cette crise finale du ministère galiléen dans son jour complètement vrai.

• B •

GTU Library



3 2400 00606 5597

FL
G543
V.1-2

CBPac

Godet, F.

~~Storck~~ St. Jean. (Vols. 1&11)

FL
G543
V.1-2

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall

